Volumen 64 Fasciculus I 1998

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1998

Spedizione in abbonamento postale.
Legge 662/96 Art. 2 comma 20/C Filiale di Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

SIGLA

AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957–1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973^{3})
ConcFl	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion . . . symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EO	Échos d'Orient
FCCO	Codificazione Canonica Orientale. Fonti (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden–Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	The Journal of Theological Studies

LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847[2])
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
LTK[1-2-3]	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
HGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (ἐν Ἀθήναις 1908[5])
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857–1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Régestes	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
Renaudot, HP	Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825–1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

Vincenzo Poggi, S.J.

Ricordando Padre Wilhelm de Vries, S.J. (1904-1997)

Il 25 giugno 1997 moriva a Münster, Sentmaringer Weg 55, in una casa di riposo per gesuiti anziani, il P. Wilhelm de Vries S.J. Aveva un'età ragguardevole, 93 anni e un mese, essendo nato a Saarbrücken il 26 maggio 1904[1].

Quanto alle origini, ambedue i genitori di Wilhelm de Vries provenivano dal Basso Reno. Suo padre, che si chiamava come lui, Wilhelm, era pubblicista. La madre, Maria Magdalena Schluncken, era insegnante di scuola elementare.

Gli sposi de Vries ebbero cinque figli: Joseph, il maggiore, due gemelle, Elisabeth e Dorothea, morte ambedue giovanissime, la prima nell'ottobre 1918, aspirante Missionaria del Sacro Cuore di Hiltrup (Münster) e la seconda nel novembre del 1919; una terza figliola Maria raggiunse la vecchiaia, mantenendo con il fratello Wilhelm fraterni rapporti di visite e scambi epistolari. Il più giovane dei fratelli era Wilhelm.

Wilhelm e Joseph

L'ultimo arrivato ha appena 4 anni quando la famiglia si trasferisce, per motivi di lavoro del padre, da Saarbrücken a Essen. A Essen la famiglia rimane 12 anni, fino al 1920. Wilhelm vi frequenta la scuola elementare. Deve superare l'esame di ammissione al ginnasio. Suo fratello Joseph, di sei anni più anziano, si attribuisce una certa funzione di aio del fratello minore e lo assiste nella preparazione all'esame. "Se non studi — gli ripete — sarai ciabattino come Adamkiewicz all'angolo della strada, con il suo tedesco sgrammaticato" ("Wenn du nicht lernen willst, wirst du Schuster wie der Adamkiewicz an der Ecke, der nur gebrochen Deutsch spricht"). A questi pittoreschi dettagli, di cui Podskalsky colorisce lo schizzo biografico di P. de Vries, si può aggiungere qualche ele-

[1] P. Gerhard Podskalsky S.J., redigendone un profilo biografico, attinge ad appunti che lo stesso de Vries ha lasciato 'für einen eventuellen Nekrolog'. Podskalsky ha avuto la gentilezza di comunicarmi il suo scritto prima della pubblicazione su *Nachrichten der Norddeutschen Provinz* Nr. 6 Dezember 1997, pp. 219-221. Lo ringrazio sentitamente.

mento, circa il rapporto fra i due fratelli, Joseph e Wilhelm, rileggendo quanto Wilhelm scrive nella dedica di un libro, offerto l'anno 1968 al fratello Joseph che compie settant'anni[2].

A quell'epoca i due fratelli de Vries, il più vecchio e il più giovane, ambedue gesuiti da decenni, sono noti ma il primo più del secondo. Nell'istituzione dove Joseph de Vries insegna, i suoi studenti gli sono molto affezionati e lo chiamano familiarmente "Onkel Josef". Joseph è entrato fra i gesuiti nel 1917 e, già durante gli studi in preparazione al sacerdozio, ha rivelato doti di pensatore sistematico. Professore nella Facoltà filosofica gesuita di Pullach bei München, ha scritto opere di logica filosofica, divenute manuali per i suoi discepoli.

"Quando ero ancora un ragazzino, sono stato forse il primo dei tuoi numerosi alunni, — scrive Wilhelm nella *Dedica* a Joseph, — quello che tu hai introdotto ai misteri della grammatica latina e che hai preparato, cinquantaquattro anni fa, all'ammissione nel regio ginnasio di Essen. In tal modo la distanza, che separa te, maggiore di noi cinque, da me che ne sono il minore, si è ridotta, a tal punto da permettermi di seguirti, primariamente, nell'entrare come te nella Compagnia di Gesù, quindi nel sacerdozio e finalmente nell'insegnamento, sia pure non a Pullach, ma a Roma"[3].

Wilhelm mette le mani avanti, fin dall'inizio:

"Caro Fratello, mi sento il meno indicato a scrivere parole di dedica per quest'opera collettiva, in occasione del tuo settantennio. Infatti non sono un filosofo. La mia specialità, le Chiese di Oriente, è completamente diversa dalla tua ... Non sono per nulla uno dei tuoi alunni, ai quali, in qualità di professore di filosofia, hai indicato la via alla metafisica. Quando, a Valkenburg in Olanda, studiavo filosofia, tu eri già studente di teologia e, durante le nostre passeggiate insieme, mi esponevi le tue idee sulla conoscenza. Dovevo preparare una ricerca per la disputa mensile. Mostrandone il testo al professore, lui mi disse: 'È chiaro che queste idee sono quelle di suo fratello Joseph. Sono totalmente false'.

---

[2] Il P. Johannes-Baptist Lotz S.J. curatore del volume offerto a Joseph de Vries S.J., scrive nel *Vorwort*: "Tra i motivi della pubblicazioe c'è la coincidenza che nel gennaio di quest'anno 1969 Joseph de Vries compie 70 anni. A lui questo volume è offerto in dono celebrativo e d'omaggio. Perciò alla fine c'è una dedica di suo fratello, Wilhelm de Vries". J. B. Lotz, *Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie*, (= Philosophie in Einzeldarstellungen, 4), Freiburg, Herder 1968, p. 9.

[3] Wilhelm de Vries, "Fratri Josepho, septuagesimum annum agenti. Widmung", in J. B. Lotz, *Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie*, Freiburg, Herder 1968, pp. 249-250.

Infatti il tuo pensiero sull'analisi dell'atto di conoscenza, da cui appare la possibilità di una metafisica, incontrava allora opposizione all'interno della Compagnia di Gesù. In seguito, è stato invece apprezzato e si è diffuso in larga misura. I tuoi libri, di logica e sulla teoria della conoscenza, sono stati adottati in molte scuole, anche non gesuite. Dovunque io vada, perfino in America, quando sentono come mi chiamo, mi domandano se sono l'autore della "Logica". Il tuo libro 'Pensiero ed essere', tradotto in francese, nel quale sviluppi con estrema chiarezza le tue idee sulla conoscenza, ha avuto grande diffusione e vasto riconoscimento"[4].

DALL'OLANDA A ROMA

Nel 1920, quando il fratello maggiore aveva già lasciato da tre anni la casa paterna e si era fatto gesuita, la famiglia si trasferisce ancora. Da Essen passa a Recklinghausen, dove Wilhelm finisce il liceo e consegue nel 1922 la maturità. Ma già dal settembre del 1921, in un corso di esercizi spirituali, predicati dal gesuita Padre Ludwig Esch, promotore dell'associazione Nuova Germania, il diciassettenne de Vries decide di farsi gesuita. L'anno dopo, il 25 aprile 1922, prima ancora di compiere i diciotto anni, Wilhelm entra nel Noviziato della Compagnia di Gesù a s'Heerenberg, in Olanda.

Dopo il biennio di noviziato, il giovane viene mandato a Valkenburg, ancora in Olanda, per lo studio triennale della filosofia. Al termine di quegli studi ritorna a s'Heerenberg, dove per due anni insegna il latino ai novizi e agli studenti gesuiti che completano la loro formazione umanistica. Tra i suoi discepoli c'è un certo numero di giovani gesuiti lituani. Nel 1929 è di nuovo a Valkenburg, per lo studio della teologia. Il 27 agosto 1932 è ordinato sacerdote. È ancora a Valkenburg, a completare la sua formazione sacerdotale quando, nella primavera del 1933, il P. Rettore lo chiama per comunicargli la sua futura destinazione. Lo informa che, una volta finito il terzo anno di probazione, d'obbligo per ogni gesuita al termine degli studi per il sacerdozio, P. de Vries si recherà a Roma, al Pontificio Istituto Orientale.

La destinazione di P. Wilhelm de Vries al Pontificio Istituto Orientale viene direttamente dal P. Generale della Compagnia di Gesù. Nell'ultimo scritto pubblicato da P. de Vries, *Ein halbes Jahrhundert im Dienst für die Einheit zwischen West und Ost in der Kirche*, l'A. afferma: "Chi scrive non

[4] Ibidem, pp. 249-250.

si è lui stesso avviato *sua sponte* sul cammino scientifico dell'Istituto Orientale, ma vi è stato destinato, senza sua istanza, dai Superiori, cioè dal P. Generale Vlodimiro Ledochovski e da chi era allora Rettore dell'Istituto, il P. Emil Herman... Questi ha suggerito al Generale di chiamare all'Orientale il sottoscritto"[5]. Emil Herman S.J. era specialista del diritto canonico orientale. La raccolta delle fonti in ordine alla codificazione lo occupò prevalentemente in lavori di gregario[6]. Fu per venti anni rettore del Pontificio Istituto Orientale. De Vries riporta il giudizio che dette di lui il P. Friedrich Muckermann S.J.: "Uno dei migliori superiori che abbia avuto, vero maestro nella sua specialità, di lucido intendimento e dal cuore d'oro"[7]. Podskalsky cita un altro gesuita tedesco, il P. Engelbert Kirschbaum, famoso archeologo della Roma cristiana apostolica, che avrebbe fatto al Generale il nome di W. de Vries come candidato per l'Orientale. Infatti il P. Kirschbaum era entrato un anno prima di lui nella Compagnia e lo aveva conosciuto in noviziato.

De Vries arriva dunque al Pontificio Istituto Orientale in Piazza S. Maria Maggiore nell'autunno del 1934, dopo aver fatto l'anno di terza probazione a St. Andrä (Austria). All'Orientale incontra P. Bernhard Schultze, antico compagno di studi, il quale scrive nelle sue note autobiografiche: "P. de Vries è entrato nello stesso noviziato due anni dopo di me, mi ha seguito, a due anni di distanza in filosofia, in teologia ancora due anni dopo e adesso arriva qui all'Istituto Orientale due anni dopo di me"[8].

De Vries dunque, prima di esserne professore, è stato alunno del Pontificio Istituto Orientale. Vi giunge il 26 ottobre 1934, come riferisce il Diario della Comunità gesuita dell'Orientale. Si iscrive in segreteria il giorno dopo, il 27 ottobre 1934, come testimoniano i Registri. Studia due

---

[5] W. de Vries S.J., *Ein halbes Jahrhundert im Dienst für die Einheit zwischen West und Ost in der Kirche*, in R. F. Taft S.J. e J. Lee Dugan S.J., (a c. di), *Il 75° Anniversario del Pontifcio Istituto Orientale*, Atti delle Celebrazioni giubilari 15-17 ottobre 1992, Roma, P.I.O. 1994, pp. 229-301, 229.

[6] J. Řezáč S.I., "P. Aemilius Herman S.I." OCP 29 (1963) 250-255; Id., "Scripta P. Aemilii Herman S.I.", ibid. 255-259.

[7] F. Muckermann, *Im Kampf zwischen zwei Epochen, Lebenserinnerung*. Bearb. u. eingeleitet von N. Junk, Mainz 1973, p. 627. Friedrich Muckermann S.J., 1883-1946, gesuita della Vestfalia, oppositore del nazismo, ripara in Olanda, in Francia, in Austria, a Roma e in Svizzera, per sfuggire alla Gestapo. Cfr. N. Herbermann, *In memoriam Pater Friedrich Muckermann S.J.*, Celle, Giesel Verlag 1948.

[8] E. Farrugia S.J., *P. Bernhard Schultze, SJ: Life and Work (1902-1990)*, OCP 56 (1990) 269-282, 274-275.

anni per la licenza, che consegue *summa cum laude* nel giugno del 1936[9]. Durante quel biennio frequenta i corsi di introduzione agli studi orientali, di teologia e di patrologia orientali, di diritto canonico, di liturgia e di spiritualità orientali, di storia bizantina, di archeologia, di istituzioni islamiche e diritto islamico, di lingua araba. In questa sua iniziazione cristiano-orientalistica ha buoni maestri: Mauricio Gordillo S.J. per la teologia, Ignacio Ortiz de Urbina S.J. per la patrologia, Alphonse Raes S.J. per la liturgia, Irénée Hausherr S.J. per la spiritualità, Emil Herman S.J. per il diritto canonico, Albert M. Amman S.J. e Joseph Ledit S.J. per la storia ecclesiastica slava e russa, Mgr Paul Mehemet Ali Mulla Zade per le istituzioni islamiche e Paul Mattern S.J. per la lingua araba[10].

IN ORIENTE

Alla fine del biennio e conseguita la licenza in scienze ecclesiastiche orientali, dovrebbe iscriversi al terzo anno accademico, in vista della preparazione del dottorato. Ma il P. Rettore, il P. Emil Herman lo invia nel Vicino Oriente, ad approfondire le lingue semitiche, in particolare l'arabo e il siriaco, perché studi in fonte la teologia redatta in quelle lingue.

P. de Vries si reca dunque a Beirut dove i Gesuiti, dal 1831, nemmeno un ventennio dopo il ristabilimento della Compagnia di Gesù da parte di Pio VII, hanno ripreso il lavoro degli antichi confratelli, superandoli anzi con istituzioni più ardite ed efficaci. De Vries trascorre due anni nel Vicino Oriente (1936-1938), studiando arabo e siriaco, frequentando corsi all'Université Saint-Joseph, incontrando persone e visitando luoghi. Al ritorno è ricevuto in udienza dal P. Generale Vlodimiro Ledochovski.

"Il 20 giugno del 1938, dopo il mio ritorno dal Vicino Oriente, dove avevo trascorso due anni — racconta de Vries — il P. Generale si mostrò benevolo e comprensivo. Continuava a chiamarmi "caro Padre" o "Reverendo". Lodò incondizionatamente il mio soggiorno in Oriente, nonché i viaggi che avevo compiuto. Approvava quel tirocinio, come indispensabile perché mi desse un quadro realistico delle Chiese Orientali, in fun-

---

[9] "R.P. Gulielmus de Vries, e Societate Jesu, germanus (approbatus summa cum laude)", *Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum*, 30 septembris 1936, Romae, Pont. Instit. Orientalium Studiorum 1936, p. 4.

[10] Ringrazio il Segretario del Pont. Ist. Orientale, P. Jakov Kulić S.J. per avermi messo a disposizione documenti dell'archivio della Segreteria dell'Istituto sui quali è possibile ricostruire per ogni alunno corsi e docenti frequentati.

zione del mio futuro insegnamento. Sul lavoro dei Gesuiti nel Vicino Oriente si mostrò informato... Li conosceva singolarmente, uno ad uno.

Rimasi male, invece, quando il P. Generale non condivise il mio desiderio di seguire corsi universitari a Berlino o a Parigi, prima di iniziare l'insegnamento all'Orientale. Avevo fatto la mia specializzazione tutta in facoltà ecclesiastiche e temevo perciò una eccessiva chiusura dei miei orizzonti. Ma il P. Generale sottolineò l'importanza dello studio personale, rispetto alla semplice frequenza ai corsi. La mia personale esperienza avrebbe in seguito confermato quell'atteggiamento"[11].

PROFESSORE AL PIO

De Vries lavora alacremente al suo dottorato. Il 3 dicembre 1938 difende la tesi, il cui relatore è il P. Alphonse Raes: *Sakramententheologie und Sakramentenspendung bei den syrischen Monophysiten*[12]. Nel seguente anno accademico, 1939-1940, de Vries incomincia a insegnare all'Istituto Orientale. Tiene il corso di Storia ecclesiastica del Vicino Oriente e quello di Introduzione agli studi orientali cristiani[13]. Nel 1940 inaugura la lunga e densa sua attività letteraria, con la tesi dottorale pubblicata integralmente, nel n. 125 di *Orientalia Christiana Analecta*[14].

Anzi, attraverso la sua bibliografia, uno può seguire lo sviluppo del pensiero di de Vries.

De Vries non vuole essere considerato esclusivamente uno storico. Ci teneva ad essere riconosciuto teologo. Nell'ultimo suo scritto, *Ein halbes Jahrhundert im Dienst für die Einheit zwischen West und Ost in der Kirche* 1994, ripercorre la sua lunga vita come quella di teologo ecumenista.

"L'Autore intende scrivere queste memorie, ricordando esperienze vissute, che possano illuminare i fatti ecumenici. Grazie ai più di cinquanta anni di soggiorno romano e ai 45 anni di insegnamento al Pontificio Istituto Orientale, può fornire informazioni generalmente utili su quanto aiuti la Chiesa a superare lo iato fra occidente e oriente"[15].

Se consideriamo i suoi scritti monografici, de Vries inizia con una tesi teologica nel 1940. Quindi pubblica due anafore siriache, *Anaphora Dioscori Alexandrini prima*, 1944, e *Anaphora Dioscori Alexandrini secunda*,

---

[11] *Ein halbes Jahrhundert im Dienst...* (in loc. cit. ns nota 5), p. 257.

[12] *Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum*, Octobri 1939, Romae 1939, p.7.

[13] Ibidem, Octobri 1939, Romae 1939, pp. 15, 26, 17.

[14] Ibidem, Septembri 1940, Romae 1940, p.6.

[15] *Ein halbes Jahrhundert im Dienst...* (in loc. cit. ns nota 5), p. 229.

1944. A questo suo fugace occuparsi delle liturgie siriache va ascritto anche il saggio del 1943 sulla liturgia del battesimo degli adulti presso i Siri preefesini, *Zur Liturgie der Erwachsenentaufe bei den Nestorianern*. Ma l'anno delle due anafore, 1944, de Vries pubblica pure, *Cattolicesimo e problemi religiosi nel Prossimo Oriente,* dalla prospettiva piuttosto storico-ecclesiastica, che è precisamente materia di uno dei suoi corsi. Un'altra monografia è di nuovo teologica, nella linea del lavoro dottorale: *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, 1947. Una terza monografia, nel 1955, dà nuova prova della sua competenza teologica e siriacista, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*. Ma anche negli articoli che pubblica fra la monografia del 1947 e quella del 1955, de Vries approfondisce la specializzazione siriacista: *Zum Kirchenbegriff der nestorianischen Theologen* 1951, *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon* 1951, *Primat, Communio und Kirche bei den frühen Monophysiten* 1952, *Zum Kirchenbegrff der späteren Jakobiten* 1953. E anche in seguito si occupa, a livello teologico e storico, della tradizione siriaca: *Dreihundert Jahre syrisch-katholische Hierarchie* 1956, *Die Eschatologie des Severus von Antiochien* 1957, *Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia* 1958, *Elias XIV letzter nestorianischer Patriarch von Alqoš* 1960, *Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos* 1964, *Die Missionstätigkeit der ostsyrischen Kirche* 1971.

Verso la fine degli anni '40 de Vries è impressionato dal fenomeno del comunismo. Studia il russo. È talmente convinto di non potere ignorare quanto avviene al di là della cortina di ferro, da farsi curatore di un'opera collettiva, convincendo a parteciparvi i confratelli competenti: *Il Cristianesimo nell'Unione Sovietica*, a c. di W. de Vries, con la collaborazione di A. M. Ammann, J. Olšr, B. Schultze, J. Schweigl e St. Tyszkiewicz, 1948. Sul rapporto Chiesa-Stato nell'Unione Sovietica pubblica un altro libro in tedesco nel 1959 che viene tradotto in spagnolo ed esce a San Sebastián nel 1960.

IDEE FISSE

Più che autore brillante, dotato di fantasia creativa, de Vries è uno che, intuita una verità, le rimane costantemente fedele, costi quello che costi. De Vries non corre al galoppo come un destriero focoso. È piuttosto un poderoso cavallo da tiro che continua il suo cammino, qualunque sia la difficoltà del percorso. Così definiva appunto il gesuita, un padre spirituale di Valkenburg: "Ein Acker Gaul mit starkem Innenleben", un

cavallo da lavoro con intensa vita spirituale. A mano a mano che si familiarizza con le Chiese del Vicino Oriente, de Vries ne denuncia la problematica, mettendo il dito sulle piaghe. Già nel 1943, al terzo anno di insegnamento, elenca un certo numero di *Ostkirchenfragen*. Nel 1947 denuncia lo iato fra Oriente e Occidente cristiani, *Der Riß zwischen Ost und West in der Kirche*. Più tardi dirà più semplicemente, *Der Riß zwischen Ost und West*, 1953. Nel 1948 addita due soggetti cruciali, *La Chiesa nel Mondo Arabo* e *La Chiesa in Terra Santa*. Tra le questioni precipue che de Vries pone in rilievo vi è senz'altro il trovarsi il Cristianesimo del Vicino Oriente in terra islamica. Un giorno, il semplice enunciato di una sua conferenza in Germania, *Tolleranza dell'Islam*, è accolto dal pubblico con un'ironica risata generale. De Vries non si scompone. Quella risata è segno che non sanno nulla dell'argomento, ma se porranno attenzione a quanto dice, capiranno che non c'è nulla da ridere e che anzi bisogna riconoscere all'Islam una vera e propria forma di tolleranza se, per esempio, in Egitto ci sono oggi almeno cinque milioni di Cristiani dopo quasi quattordici secoli dalla conquista islamica[16]. L'immersione di tali Chiese in una società islamica è molto diversa dal *Sitz im Leben* del Cristianesimo in Occidente che, almeno per un certo numero di secoli, ha vissuto in una società d'impronta cristiana. Per questo la storia dell'Oriente cristiano non può essere ignorata da chi pretende una visione storica globale del Cristianesimo. Altrettanto dicasi dei Cristiani di Persia al tempo in cui la religione ufficiale di quell'impero sovrannazionale era la religione zoroastriana. De Vries ha affrontato lucidamente questa istanza in *L'Oriente Cristiano nell'insegnamento della storia della Chiesa*, 1975.

PRIMATO

Ma se de Vries ha colto la dimensione storica di Chiese le quali da secoli vivono in una società islamica, senza la difesa e l'appoggio di un contesto religiosamente e culturalmente cristiano, ha pure sottolineato nel Cristianesimo Orientale, l'identificazione di Chiesa e di etnia, con l'aspirazione a preservare a qualunque costo, attraverso una qualche autonomia, la propria identità. Ora questa aspirazione all'autonomia, indispensabile garante della propria identità, rischia di essere misconosciu-

---

[16] Conosco questo dato biografico per avermelo comunicato lo stesso de Vries, quando seppe che mi interessavo alla storia della tolleranza islamica.

ta dall'Occidente Cristiano, soprattutto dall'Occidente Cattolico, che pone piuttosto l'accento sull'universalità.

Nel 1952 la parola "Primato papale", suo futuro cavallo di battaglia, appare nel suo scritto già menzionato: *Primat, Communio und Kirche bei den frühen syrischen Monophysiten*. Un altro suo titolo emblematico si annuncia nel 1958, *Roma e l'autonomia locale nella Chiesa orientale*. Nella storia che insegna, de Vries sottolinea l'istanza d'identità e d'autonomia locale di ogni singola Chiesa d'Oriente. Perciò, secondo lui, il Primato del Papa deve comporsi con i diritti dei patriarchi orientali e con la collegialità dei vescovi. *Römische Zentralgewalt und örtliche Autonomie in der Ostkirche*, 1961. De Vries sa che qualcuno non sarà contento di questo suo approccio. Ma da vero ecumenista non teme di scandalizzare quelli di casa propria, quando sono in causa i diritti dell'altro. De Vries prevede allarme in chi non voglia sentir parlare di evoluzione storica e di limiti del primato papale. Ma lui affronta quei temi: *Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen*, 1958, *Roma y la autonomia local en la Iglesia Oriental*, 1958, *La Santa Sede e i Patriarcati cattolici di Oriente*, 1961, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Episkopat und Primat*, 1962.

Un giorno che viene invitato a presentarsi al dicastero che allora si chiamava Santo Ufficio, guidato dal cardinale Alfredo Ottaviani, non può far a meno di tremare.

"Per il Santo Ufficio ho lavorato raramente e poco. Ma a fine marzo 1963, ancora al tempo di Papa Giovanni XXIII, ricevetti da quel Dicastero una lettera che mi convocava alla presenza del cardinale Alfredo Ottaviani. Ebbi paura. Per fortuna la paura si rivelò infondata. Il cardinale Ottaviani non mi disse nemmeno una parola. Lo vidi di sfuggita, mentre attraversava la stanza in cui ero stato introdotto. Mi fu consegnata una cartella di documenti, su un caso capitato in Egitto e mi fu detto: 'Vorremmo il suo parere in proposito'. Nient'altro. Una seconda volta che fui convocato al Santo Ufficio, si volle ancora che esprimessi il mio parere su un caso determinato. Dovevo consultare i documenti *in loco* e poi ritirarmi in una stanza accanto, per esprimere in iscritto cosa ne pensassi"[17].

---

[17] Ibidem, p. 231.

PERSONA NON GRATA

"Ho redatto consulenze per molte Congregazioni Romane, per il Segretariato per l'Unità e per la Congregazione Orientale. Sono stato nominato consultore del Segretariato per l'Unità su richiesta del Patriarca Massimo IV di Antiochia. La Congregazione Orientale mi ha più volte consultato, ma senza nominarmi ufficialmente consultore. Ero infatti "persona non grata", a causa del mio libro *Roma e i Patriarcati di Oriente,* contenente critiche ai metodi con cui la Santa Sede cerca indurre all'unione Cristiani Orientali separati"[18].

Sarebbe stato contento il P. de Vries di ascoltare le parole che il cardinale prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali e Gran Cancelliere del Pontificio Istituto Orientale, S. Em.za Achille Silvestrini avrebbe detto il 6 novembre 1997 alla messa in suffragio della sua anima: "Suo dono spiccato fu la capacità di precorrere i tempi su questioni che allora pochi intravvedevano come nodali ma che si sarebbero imposte in seguito come le sfide della Chiesa: l'ecumenismo, il dialogo interreligioso; il rapporto fra Cristianesimo d'Oriente e d'Occidente"[19].

ANCORA IN ORIENTE

Aveva 54 anni e sulle spalle vent'anni romani, quando de Vries tornò, nell'autunno 1958, in Vicino Oriente per intrattenervisi fino alla primavera del 1959. Fu in Egitto e nel Libano. Al Cairo era testimone di un delicato frangente. Il governo voleva che un musulmano dirigesse il famoso collegio della Sacra Famiglia, che i Gesuiti hanno al Cairo. Il musulmano prescelto rispettò le tradizioni della scuola. Le cose tornarono come prima e i Gesuiti riebbero la direzione. Oltre che Alessandria e il Cairo, de Vries visitò l'Alto Egitto. Si spostò per qualche tempo a Beirut. I Gesuiti dell'Università gli proposero un corso sulla teologia siriaca. Fu così che a poca distanza di tempo de Vries fece nel Vicino Oriente un ulteriore soggiorno, da settembre a novembre 1959. Incominciò dalla Palestina dove incontrò il vescovo di Acri e Nazareth, Georges Hakim, poi patriarca melchita Massimo V, gli Assunzionisti di Notre Dame de France, tra cui il P. Jean Roger e altri religiosi cattolici, come P. Paul Gauthier. Prese pure contatti con il dr. Saul Paul Colbi, un ebreo nato a Trieste, alto funzionario del ministero dei culti israeliano, al cor-

---

[18] Ibidem, pp. 230-231.

[19] Ringrazio S. Em.za di avermi trasmesso il testo di quelle sue parole.

rente della presenza cristiana in Israele, sulla quale aveva scritto e avrebbe continuato a scrivere. Al suo ritorno P. de Vries fa tesoro delle informazioni raccolte sul posto, come appare da articoli pubblicati dopo il rientro a Roma: *Die Kirche im Heiligen Land*, 1961, *Die innerkirchliche Lage der christlichen Gemeinschaften in Israel*, 1961, *Le Comunità cristiane in Terra Santa*, 1961.

De Vries visitò la Scuola di S. Anna, gestita dai Padri Bianchi, tra i quali incontrò il suo antico alunno P. Pierre Duprey, poi vescovo titolare di Thibaris e Segretario del Pontificio Consilio per la promozione dell'Unità dei Cristiani. Attraverso il settore arabo De Vries raggiunse l'aeroporto di Amman, dove prese l'aereo per Beirut. Anche nel Libano ebbe parecchi incontri. Uno dei più significativi, a giudicare dai suoi ricordi, fu quello con Charles Malik, professore all'università americana di Beirut, greco-ortodosso, aperto, due fratelli del quale erano, l'uno domenicano e l'altro gesuita. Vide personalmente anche il patriarca siro-cattolico Ignazio Gabriele Tappouni e s'intrattenne a lungo con il patriarca siro ortodosso. De Vries vide anche dei Maroniti, ma non ne incontrò il patriarca, criticato per certe sue simpatie politiche, troppo servili nei confronti della politica arabo-musulmana[20].

Questi altri due soggiorni in Vicino Oriente, come pure altre brevi visite che de Vries vi compie nel 1963 e nel 1973, mostrano in lui la preoccupazione di non accontentarsi di una conoscenza libresca ma di cercare il confronto diretto di prima mano.

SENSO DELLA COMUNICAZIONE

L'instancabile produzione letteraria rivela come P. de Vries, sempre continuando ricerche approfondite, che destina alle pubblicazioni scientifiche dell'Istituto, *Orientalia Christiana Periodica* e *Orientalia Christiana Analecta*, o ad altri periodici specializzati, diffonde pure, a livello di alta divulgazione, il frutto del suo studio e delle sue convinzioni. In questo de Vries continua inconsciamente a esercitare le doti pubblicistiche di suo padre. P. Wilhelm de Vries oltre che studioso e docente, fu pubblicista come si può constatare dalla bibliografia che accludo, dove gli articoli e gli studi di livello scientifico sono spesso sminuzzati in prospettiva di alta divulgazione per un pubblico più vasto e talvolta sono riprodotti in lingue diverse, in tedesco, in italiano, in inglese, in francese in olandese e perfino in svedese.

---

[20] *Ein halbes Jahrhundert im Dienst...* (in loc. cit. ns nota 5), p. 293.

Infatti numerosi suoi articoli appaiono in tedesco in *Stimmen der Zeit, Der Grosse Entschluss, Die Katholischen Missionen, Orientierung, Ostkirchliche Studien, Das Heilige Land, Una Sancta, Kairos, Theologisch-Praktische Quartalschrift, Kirche in Not, Der christliche Osten*; in italiano, su *La Civiltà Cattolica*, su *Humanitas* e su *Unitas*; in spagnolo su *Orbis Catholicus* e su *Unidad Cristiana*; in francese su *Choisir*; in inglese su *One in Christ, Diakonia*; in olandese su *Streven* e *De Christelijk Oosten* e in svedese su *Credo*.

Anche i suoi libri di alta divulgazione, *Cattolicesimo e problemi religiosi nel Prossimo Oriente, Oriente Cristiano ieri e oggi, Cristianesimo nell'Unione Sovietica, Chiesa e Stato nell'Unione Sovietica, Ortodossia e Cattolicesimo,* pubblicati di solito la prima volta in italiano e in seguito in tedesco, confermano la preoccupazione di far conoscere i problemi dei Cristiani Orientali a un pubblico più vasto. È contento Padre de Vries quando il suo libro *Ortodossia e Cattolicesimo* è tradotto in greco e, ultimamente nel 1992, in russo.

In previsione del Concilio Vaticano II de Vries vuole che i Padri Conciliari conoscano le sue idee sui Patriarcati Orientali. Nel 1961 fa uscire in italiano e in tedesco, *Il problema ecumenico alla luce delle unioni realizzate in Oriente, Il cammino ecumenico dal punto di vista dell'Oriente Cristiano, La Santa Sede e i Patriarcati Cattolici di Oriente*. L'anno seguente, 1962, de Vries pubblica *Origine dei Patriarcati Orientali e loro rapporto con il potere papale*. Nel 1963 è la volta del libro, *Roma e i Patriarcati di Oriente*. Occupandosi delle unioni che i religiosi latini promuovono nel Vicino Oriente, incontra anche il problema della "communicatio in sacris" e ne scrive. La sua apertura ecumenica lo rende assiduo frequentatore degli incontri di gesuiti ecumenisti. Anche in questo è fedele e costante. Finché le forze glielo permettono è sempre presente ai congressi organizzati da *Pro Oriente*, di cui è membro del comitato scientifico dal 1965 e consultore dal 1979. Apprezza il contributo ecumenico di Pro Oriente, e il consenso cristologico raggiunto, come si può vedere nel suo *The Christological Consensus reached in Vienna*, 1976.

"Patriarchite"

"Durante il Concilio Vaticano II° ebbi molti contatti con il card. Julius Döpfner — racconta de Vries — Volevo dedicargli l'ultimo libro che con molte difficoltà avevo redatto e pubblicato proprio durante il Concilio, *Rom und die Patriarchate des Ostens*. Quando glielo volevo offrire, mi

disse: 'Arriva troppo tardi. L'ho già comprato e sto leggendolo'. Ricordo che già prima, all'inizio del Concilio, lo stesso cardinale mi aveva detto: 'Lei Padre è affetto da una singolare malattia, la patriarchite!' Dopo il Concilio il cardinale Döpfner tenne un giorno una predica a Monaco, della quale lessi un breve resoconto nel giornale. Erano proprio le mie idee. La prima volta che, al *Germanicum*, incontrai il cardinale Döpfner, gli dissi: 'Eminenza, la patriarchite è una malattia contagiosa. La sua predica a Monaco aveva tutti i sintomi di quella malattia!' E il cardinale: 'Ora le spiego. Ho copiato senza ritegno l'articolo che lei ha pubblicato su *Orientierung*'. A quelle parole mi sono rallegrato dentro di me: se i cardinali diffondono le mie idee, non posso chiedere di meglio"[21].

STRUTTURE ECCLESIALI

La verità che l'anglicano Greenslade ha espresso mirabilmente, cioè che l'ecumenismo è sempre condizionato dalla concezione dell'unità della Chiesa[22], de Vries l'ha lui pure afferrata. Per questo cercava di portare alla luce le strutture ecclesiali lungo le varie fasi della storia ecclesiastica. Scrisse perciò una serie di saggi sull'ecclesiologia sottostante ai sette concili ecumenici: *Die Struktur der Kirche gemäß dem III. Konzil von Konstantinopel*, 1967, *Die Struktur der Kirche gemäß dem II. Konzil von Nicäa*, 1967, *Die Struktur der Kirche gemäß dem IV. Konzil von Konstantinopel*, 1968, *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon*, 1969, *Die Struktur der Kirche gemäß dem ersten Konzil von Nikaia*, 1971, *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Ephesos*, 1971, *Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche*, 1972, *Die Beziehungen zwischen Ost und West in der Kirche zur Zeit des ersten Konzils von Konstantinopel (381)*, 1973, Quegli articoli, per iniziativa del P. Yves Congar O.P., furono tradotti in francese e riuniti in un volume pubblicato a Parigi nel 1974[23]. La proposta di P. Congar gli giunse come autorevole, gradito riconoscimento. Con altrettanto gradimento de Vries accolse la lettera con cui l'Académie Internationale des Sciences religieuses l'onorava del titolo di membro estero.

---

[21] *Ein halbes Jahrhundert im Dienst...* (in loc. cit. ns nota 5), p. 267.

[22] S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, London SCM Press 1953, Ch. XI, *Some Reflections on Christian Unity.*

[23] W. de Vries, *Orient et Occident. Les stuctures ecclésiales des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris, Cerf 1974.

Con tutto ciò de Vries non fu mai un accademico contegnoso che teme di abbassarsi scendendo di cattedra. Al Pontificio Istituto Orientale non è stato soltanto professore ordinario, senatore e Decano della Facoltà di scienze ecclesiastiche orientali. Ma ha ricoperto le cariche di "ministro di casa" (voce di gergo gesuita che significa preposto ai problemi logistici della comunità) e di economo, ovvero amministratore.

Anche quando, claudicante per i postumi di un incidente automobilistico subíto anni prima, lasciò controvoglia Roma nel 1989, non cessò di fare quanto poteva per rendersi utile. Insegnava lingue ai novizi e diceva messa per i confratelli ammalati. E benché l'umorismo non fosse il suo forte, una volta aveva combinato uno scherzo, un pesce d'aprile indimenticabile, al suo compatriota P. Bernhard Schultze. Gli fece credere di essere stato anche lui convocato al Santo Ufficio per rispondere di un articolo sulla concelebrazione che aveva appena pubblicato[24].

MERITI

Sempre riferendomi alla sua bibliografia, che accludo, vorrei azzardare un apprezzamento globale.

Wilhelm de Vries non è lo storico che passa giornate intere negli archivi a scoprirvi testi polverosi, riportandoli alla luce per scuotere dalle fondamenta le convinzioni degli specialisti e spalancare alla storia nuove vie. Non mancava di capacità per il lavoro filologico, come ha dimostrato nell'edizione di due anafore siriache o di saper scoprire inediti come nel caso di *Eine Denkschrift zur Frage der 'Communicatio in sacris cum dissidentibus' aus dem Jahre 1721*, 1958. Ma non era "topo di archivio" come lo fu invece un altro gesuita tedesco professore al PIO, Giorgio Hofmann S.J.[25]. Certo nel suo lavoro di storico dell'ecclesiologia e nella sua preoccupazione ecumenica, de Vries non può neppure essere paragonato all'altro connazionale gesuita, storico della cristologia, Alois Grillmeier, oggi cardinale.

De Vries è stato un onesto lavoratore che ha dedicato tutte le sue forze a meglio comprendere le Chiese del Vicino Oriente. Per lo meno le ha capite nella loro caratteristica istanza di autoidentificazione. In questo bisogna riconoscergli grande lealtà e mirabile coerenza. Una sua frase

---

[24] *Ein halbes Jahrhundert im Dienst...* (in loc. cit. ns nota 5), pp. 270-271.

[25] "Bibliographia Patris G. Hofmann S.J.", in *Miscellanea Georg Hofmann S.J.*, OCP 21 (1955) 7-14; I. Ortiz de Urbina S.J., "In memoriam: P. Giorgio Hofmann S.J.", OCP 22 (1956) 389-392.

dell'ultimo suo scritto pubblicato, "L'unione di Roma con i Cristiani di Oriente sarà possibile soltanto a condizione che Roma moderi il suo centralismo"[26] provoca la riflessione. Anzi, non dico l'unione, ma neppure un incoativo ecumenismo è possibile se non si rispetta nell'Oriente l'istanza insopprimibile della propria identità e quindi di certa misura di autonomia. "La maggior difficoltà dell'unione, dal punto di vista degli Orientali non cattolici, sta nel fatto che le loro gerarchie, i patriarchi e i vescovi temono con l'unirsi a noi di perdere la loro indipendenza"[27]. De Vries non rinnega affatto il primato del successore di Pietro. Ma lo crede compatibile con l'esercizio dei diritti di ogni Chiesa "sui juris". Sa che l'Oriente è geloso di quei diritti. Lo è stato fin dall'inizio del Cristianesimo, quando l'evangelizzazione ha provocato nel mondo orientale, politicamente e culturalmente unificato dall'impero romano e dall'ellenismo, una reazione centrifuga nella quale Copti, Armeni, Georgiani e Siri hanno preso coscienza di sé, nella misura in cui si sono sentiti coinvolti dalla Buona Novella, come, fin dal 1928, aveva colto lucidamente Hans Heinrich Schaeder: "Sorprende che il Cristianesimo... pur adattandosi coscientemente alla cultura ellenistica meglio che ogni altra religione, si lanci presto controcorrente, dove i caratteri nazionali prendono il sopravvento... Tanto che al nascere di singole Chiese orientali s'aggiunge quasi subito la loro tendenza autonomista... Dopo la metà del secondo secolo, la traduzione in siriaco della Bibbia segna l'inizio di tale fenomeno che produce la Chiesa copta di Egitto, le Chiese armena e georgiana e trova espressione altrettanto tipica nelle Chiese di tradizione siriaca"[28].

Gli *excursus* che de Vries ha fatto al di fuori della sua specialità mediorientale, soprattutto oltre la cortina di ferro, gli hanno dato ulteriore conferma della tendenza orientale a collegare strettamente etnia e religione. Il fenomeno storico della soppressione violenta di Chiese unite a Roma, verificatosi in Ucraina, nell'ex-Cecoslovacchia e in Romania, de Vries lo ha visto giustamente come sfruttamento machiavellico, da parte del Comunismo, della naturale ripulsa orientale a dipendere da un capo che non abita la stessa terra, né appartiene allo stesso popolo. "Circostanze politiche favorevoli avevano permesso nei secoli XVI° e XVII° l'unione

---

[26] *Ein halbes Jahrhundert im Dienst...* (in loc. cit. ns nota 5), p. 294.

[27] W. De Vries, "Das Problem der Wiedervereinigung des getrennten Ostens", *Stimmen der Zeit* 165 (1959-1960) 131-143, 132.

[28] H. H. Schaeder, "Der Orient und das griechische Erbe", in H. H. Schaeder, *Der Mensch in Orient und Okzident*. Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte, München, Piper Verlag 1960, 107-160, 138.

di parti notevoli delle Chiese ucraina e rumena. Ma gli atei detentori del potere nella Russia Sovietica e in Romania hanno potuto in parte sciogliere tali unioni"[29]. De Vries una volta scoperta questa realtà storica ha voluto trarne un insegnamento coraggioso e pieno di idealismo: il primato del papa non sopprime i diritti dei patriarchi orientali.

Immagino che avrà gioito leggendo nell'Enciclica, *Ut unum sint,* non soltanto il ribadire la convinzione di Paolo VI che il primato costituisce una "difficoltà segnata da ricordi dolorosi"; ma pure l'incoraggiamento a ripensarlo criticamente: "È significativo e incoraggiante che la questione del primato del Vescovo di Roma sia attualmente diventata oggetto di studio, immediato o in prospettiva, e ... che tale questione sia presente quale tema essenziale non soltanto nei dialoghi teologici che la Chiesa Cattolica intrattiene con le altre Chiese e Comunità ecclesiali, ma anche più generalmente nell'insieme del movimento ecumenico"[30].

Non solo l'aggiornamento dell'esercizio del primato ha in de Vries un precursore, ma quel profondo rispetto dei diritti delle Chiese locali, da lui auspicato nei riguardi delle Chiese Orientali, particolarmente suscettibili in proposito, darà, prima o poi, frutti ecumenici nel dialogo fra Chiese d'Oriente e d'Occidente.

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo Poggi S.J.

---

[29] "Das Problem der Wiedervereinigung" (in loc. cit. ns nota 27), 134.

[30] Joannes Paulus II, Litterae Encyclicae, *Ut Unum sint*, nn. 88-89, *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) II, 974.

Bibliografia di Wilhelm de Vries S.J.

a cura di V. Poggi S.J.

Libri

- — *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, (= OCA 125) Roma, Pontificio Istituto Orientale 1940, pp. 263.
- — *Cattolicesimo e problemi religiosi nel Prossimo Oriente* (= Documenti e studi di espansione cristiana 2) Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica 1944, pp. 158.
- — *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, (= OCA 133) Roma, Pontificio Istituto Orientale 1947, pp. 298.
- — *Il Cristianesimo nell'Unione Sovietica*, a c. di W. de Vries, con la collaboraz. di A. M. Ammann, J. Olšr, B. Schultze, J. Schweigl e St. Tyszkiewicz, (= Documenti e studi di espansione cristiana 5) Roma, Ed. La Civiltà Cattolica 1948, pp. 391.
- — *Christentum in der Sowjetunion*, hrsg. von W. de Vries, Heidelberg - Waibstadt, Kemper Verlag 1950, pp. 238.
- — *Oriente Cristiano ieri e oggi*, (= Manuali del pensiero cattolico, 35-A) Roma, La Civiltà Cattolica 1949, pp. 400.
- — *Der Christliche Osten in Geschichte und Gegenwart*, (= Das östliche Christentum, N.F. 12) Würzburg, Augustinus Verlag 1951, pp. 263.
- — *Oriente Cristiano ayer*, Visión de conjunto sobre la historia de las Iglesias Orientales, Madrid, Sociedad de educación Atenas 1953, pp. 221.
- — *Oriente Cristiano hoy*, Desarrollo reciente y estado actual de las Iglesias Orientales, Madrid, Sociedad de educación Atenas 1953, pp. 276.
- — *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, (= OCA 145) Roma, Pontificio Istituto Orientale 1955, pp. XV + 200.
- — *Kirche und Staat in der Sowjetunion*, (= Wissenschaft und Gegenwart) München, A. Pustet 1959, pp. 202.
- — *La Iglesia y el Estado en la Unión Sovietica*, San Sebastian, Edición Dinor 1960, pp. 222.
- — *Rom und die Patriarchate des Ostens*, unter Mitarbeit von O. Barlea, J. Gill, M. Lacko, Freiburg i. Br., K. Alber 1963, pp. VIII + 452.
- — *Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung?* Freiburg i. Br., Herder 1965, pp. 143.
- — *Ortodoxia y Catolicismo*, Barcelona, Herder 1967, pp. 196.
- — *Orthodoxie et Catholicisme*, Tournai-Bruges-Paris, Desclée 1967, pp. 183.
- — Ὀρθοδοξία καὶ Καθολικισμός, Ἀθῆναι, Type Center, Vas. Montoides 1979, pp. 144.
- — *Ortodossia e Cattolicesimo*, Tr. di E. Gatti (= Giornale di Teologia, 141) Brescia, Queriniana 1983, pp.176.
- — *Православие и Католичество: Противоположность или взаимодополнение?*, Брюссель, Издательство «Жизнь с Богом» 1992, pp. 158.
- — *Orient et Occident. Les structures ecclésiales des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris, Cerf 1974, pp. 282.

ARTICOLI

1940

— "Lo stato attuale della Chiesa nella terra di Gesù Cristo", *L'Oriente Cristiano e l'Unità della Chiesa* 5 (1940) 27-32.
— "La Siria oggi. Problemi e compiti della Chiesa", ibidem 5 (1940) 105-111.
— "Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali, Decretum 27 januarii 1940, De recta Cleri Orientalis institutione. Annotationes", *Periodica de re morali, liturgica, canonica,* 19 (1940) 219-230 (226-230).
— "Die gegenwärtige Lage der Kirche im Heiligen Lande", in *Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart.* Gesammelte Beiträge und Berichte zur Palästinaforschung, II. Bd, hrsg. von V. Cramer u. G. Meinertz (= Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, Heft 24-27) Köln, Bachem 1940, 233-246.
— "Ritus und Volkstum in Syrien", *Stimmen der Zeit* 137 (1939-1940) 35-44.

1941

— "Die liturgischen Sprachen der Katholischen Kirche", *Stimmen der Zeit* 138 (1940-1941) 111-116.
— "La Chiesa nell'Egitto contemporaneo", *L'Oriente Cristiano e l'Unità della Chiesa*, 6 (1941) 49-54.
— "Le lingue liturgiche delle Chiese Orientali", ibidem 6 (1941) 97-100.
— "Der 'Nestorianismus' Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre", OCP 7 (1941) 91-148.

1942

— "Timotheus II. (1318-1332) über 'die sieben Gründe der Kirchlichen Geheimnisse'", OCP 8 (1942) 40-94.
— "La Chiesa nella Turchia moderna", *La Civiltà Cattolica* (*Civ Catt*), a. 93, quad. 2203 (4 aprile 1942) 16-21; quad. 2204 (18 aprile 1942) 92-97.
— "Le Chiese Orientali. Sguardo storico-geografico", *L'Oriente Cristiano e l'Unità della Chiesa*, 7 (1942) 23-25; 45-48.
— "Islam e Cristianesimo nell'Egitto d'oggi", *Civ Catt*, a. 93, quad. 2210 (18 luglio 1942) 82-88.

1943

— "Die 'Erklärung aller göttlichen Geheimnisse' des Nestorianers Johannan Bar Zo'bi (13. Jahrh.)", OCP 9 (1943) 188-203.
— "Ostkirchenfragen", in *Katholisches Handbuch der Schweiz*, in Verbindung mit B. Ambord, G. Crivelli, H. Dommann, F. J. Güntert... bearbeitet von Dr. H. Seiler, Luzern, Rex-Verlag 1943, 111-119.
— "Islamismo e Cristianesimo nell'Iraq di oggi", *Civ Catt*, a. 94, quad. 2231 (5.06. 1943) 274-284.
— "Zur Liturgie der Erwachsenentaufe bei den Nestorianern", OCP 9 (1943) 460-473.

1944

— "Nazione e religione nel Libano", *Civ Catt* a. 95, quad 2247, (5.02.1944) 162-169.
— *Anaphora Dioscori Alexandrini prima*, in A. Raes, *Anaphorae Syriacae*, quotquot in codicibus adhuc repertae sunt cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae, Romae, Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1944, vol. I., fasc. 3, 265-299.

— *Anaphora Dioscori Alexandrini secunda*, in Id., ibid., vol. I, fasc. 3, 301-321.

1945

— "Sguardo generale alla costituzione e storia dei Cristiani Orientali", Unione Missionaria del Clero, *Incontro ai Fratelli separati d'Oriente*, Roma, Unione Missionaria del Clero 1945, 3-15.

— "I Cattolici di rito orientale", Id., ibid., 17-28.

— "Cenni storici sulla separazione dei Nestoriani e Monofisiti dalla Chiesa", Id., ibid., 75-87.

— "La dottrina dei Siri Monofisiti sui Sacramenti", Id., ibid., 260-271.

1946

— "I Cattolici Ruteni. A proposito dell'Enciclica *Orientales omnes*", *Civ Catt*, a. 97, quad. 2298 (16.03.1946) 393-399.

— "La Chiesa russa sotto il regime sovietico", *Civ Catt*, a. 97, quad. 2301 (4.05.1946) 173-185.

— "La persecuzione bolscevica contro i Cattolici ruteni", *Humanitas*, 1 (1946) 761-762.

— "Il problema dell'unione delle Chiese Orientali", *Unitas* 2 (1946) 21-31.

— "Die Kirche im Sowjetrußland", *Christliche Kultur* (Beilage zu *Neue Zürcher Nachrichten*) 6. 12. 1946.

1947

— "La situazione dei Cattolici Ruteni", *Humanitas* 2 (1947) 252-253.

— "Stato e Chiesa nella Russia di oggi", I parte: *Civ Catt*, a. 98, quad. 2324, (19.04.1947), 103-111; IIa parte: a. 98, quad. 2325, (3.05.1947), 226-235.

— "Roma e l'odierno Patriarcato di Mosca", *Il Domani d'Italia*, settimanale, aprile 1947.

— "Is er Godsdienstvrijheid in het huidige Rusland?", *Streven* (Maandblad voor geesteleven en cultuur, Heverlee-Leuven) 14.01.1947, 290-306.

— "Die Kirche in Sowjetrussland", *Christliche Kultur* (Beilage zu *Neue Zürcher Nachrichten*) 31.01.1947, 7.02.1947.

— "Die russische Kirche im Ausland", *Christliche Kultur*, ibidem 18.04.1947, 25.04.1947, 9.05.1947 e 16.05. 1947.

— "Der Riß zwischen Ost und West in der Kirche", *Christliche Kultur*, *Neue Zürcher Nachrichten* 1947: cit. in *Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum* (octobri 1948) p. 8.

— "Konstantinopel, das zweite Rom", *Christliche Kultur*, *Neue Zürcher Nachrichten* 1947: cit. in *Acta Pont. Inst. Orientalium Studiorum* c. s.

— "Um die Einheit der Kirche", *Christliche Kultur*, *Neue Zürcher Nachrichten* 1947: cit. c. s.

1948

— "Mosca, 'la Terza Roma': oggi", *Civ Catt*, a. 99, quad. 2350 (15.05.1948) 341-350; quad. 2352 (19.06.1948) 585-599.

— "La Chiesa russa nel tempo della persecuzione" in G. de Vries, a c. di, *Il Cristianesimo nell'Unione Sovietica*, Roma, Ed. La Civiltà Cattolica 1948, 39-62.

— "La nuova politica religiosa del governo sovietico", *Il Cristianesimo nell'Unione Sovietica*, 97-136.

— "La persecuzione contro i Cattolici Ruteni", Id., ibidem, 273-292.

— "Griechenland und die Katholische Kirche", *Christliche Kultur* (Beilage zu *Neue Zürcher Nachrichten*) 1948: cit. in *Acta Pontificii Inst. Orientalium Studiorum* (octobri 1948) p. 8.
— "Die Kirche im Heiligen Land", *Christliche Kultur* (Beilage zu *Neue Zürcher Nachrichten*) 18.06.1948.
— "Die Katholische Kirche in Rumänien", ibidem 25.06.1948.
— "Die Orthodoxe Kirche in der Tschechoslowakei", *Christliche Kultur*, (Beilage zu *Neue Zürcher Nachrichten*) 1948: cit. in *Acta Pont. Inst. Orientalium Studiorum* (octobri 1948) p.8.
— "Die Moskauer Kirchenkonferenz vom Juli 1948", *Christliche Kultur*, (Beilage zu *Neue Zürcher Nachrichten*) 24.09.1948.
— "Die Religionsverfolgung in Rumänien", ibidem 22.10.1948, 26.11.1948.
— "Nochmals Moskauer Kirchenkonferenz", ibidem 17.12.1948.
— "Il Sinodo di Mosca del luglio 1948", *Unitas* 4 (1948) cit. Acta PIOS 1948.
— "Staat und Kirche im heutigen Russland", *Stimmen der Zeit* 142 (1948) 90-104.
— "Moskau das 'Dritte Rom'", *Stimmen der Zeit* 142 (1948) 345 -359.
— "Armenier und Georgier in Sowjetrussland", *Die Furche*, Wien 24.07.1948.
— "Sturm über Albanien", *Die Furche*, Wien 23.10.1948.
— "Moskau und die russische Kirche im Ausland", *Die Furche*, Wien 1948: cit. in *Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum* (octobri 1948) p. 9.
— "Kirche und arabische Welt", *Die Katholischen Missionen*, 67 (dicembre 1948) 13-17.

1949

— "Nochmals Moskauer Kirchenkonferenz", *Christliche Kultur* (Beilage zu *Neue Zürcher Nachrichten*) 7.01.1949.
— "Die Ostkirche in Ungarn", ibidem 25.02.1949.
— "Die Kirche in Ägypten", ibidem 18.03.1949.
— "Pius XII. und die Ostkirche", ibidem 16.04.1949.
— "Il Sinodo 'panortodosso' di Mosca (8-18 luglio 1948)", *Civ Catt*, a. 100, quad. 2372 (16.04.1949) 157-166; quad. 2373 (7. 05.1949) 287-296.
— "Die Moskauer Kirchenkonferenz", *Stimmen der Zeit* 143 (1948-1949) 459-462.
— "Le 'Chiese Ortodosse' e il Comunismo", *Civ Catt*, a. 100, quad. 2382 (17.09.1949) 571-580; quad. 2384 (15.10.1949) 128-141; quad. 2386 (19.11.1949) 358-365.
— "Die Kirchenverfolgung in Rumänien. Ihr Verlauf und ihre Wirkung", *Stimmen der Zeit* 144 (1949) 334-342.
— "Die Kirchenverfolgung in Rumänien. Ihre Hintergründe und die Lage der lateinischen Kirche", *Stimmen der Zeit* 144 (1949) 443-450.
— "Die Orthodoxen Kirchen und der Kommunismus", *Stimmen der Zeit* 145 (1949-1950) 204-210.
— "Katakombenkirche in Russland", *Der Grosse Entschluss* 5 (1949-1950) 20-22.
— "Adorazione del SS. Sacramento, Suore Malabaresi dell'", *Enciclopedia Cattolica* 1 (1949) cc. 324-325.
— "Asmara", ibidem 2 (1949) c. 151.
— "Babilonia dei Caldei", ibidem 2 (1949) c. 638.
— "Babilonia dei Siri", ibidem 2 (1949) c. 639.
— "Bar Sûdailê", ibidem 2 (1949) c. 902.
— "Beirut, 4", ibidem 2 (1949) cc. 1150-1151.

— "Bolscevismo. Atteggiamento verso la Chiesa", ibidem 2 (1949) cc. 1815-1817.
— "Bostra. Episcopato", ibidem 2 (1949) c. 1953.

1950

— "Die russische Kirche während der Verfolgung — 1917 bis 1939", *Christentum in der Sowjetunion*, Heidelberg - Waibstadt, Kemper Verl. 1950, 33-54.
— "Recenti vicende e nuovi problemi delle comunità cristiane nel prossimo Oriente", *Civ Catt*, a. 101, quad. 2395 (1.04. 1950) 35-43.
— "Soppressione della Chiesa greco-cattolica nella Subcarpazia", *Civ Catt*, a. 101, quad. 2398 (20.05.1950) 391-399.
— "Die Liquidierung der griechisch-katholischen Kirche in Podkarpatien", *Stimmen der Zeit* 146 (1950) 70-72.
— "Religionsverfolgung in Rumänien", *Stimmen der Zeit* 146 (1950) 120-126.
— "The Christian East Today Behind the Iron Curtain", *Unitas* (ingl.) 2 (1950) 105-116.
— "Caldei", *Enciclopedia Cattolica*, 3 (1950) cc. 333-334.
— "Cheikho, Luigi", *Enciclopedia Cattolica*, 3 (1950) cc. 1405-1406.
— "Copti. Storia religiosa", *Enciclopedia Cattolica* 4 (1950), cc. 506-510.
— "Copti. Letteratura", ibidem 4 (1950), cc. 510-511.
— "Costantinopoli. Altre circoscrizioni ecclesiastiche di C.", ibidem 4 (1950) cc. 745-746.
— "Damasco dei Maroniti, dei Melchiti, dei Siri", ibidem 4 (1950) c. 1136.
— "Egitto. Il Cristianesimo nell'E.", ibidem 5 (1950) cc. 164-165.
— "Garweh, Ignazio Michele", ibidem 5 (1950) c. 1950.
— "L'Oriente Cristiano dietro il sipario di ferro, oggi", *Unitas*, (ital.) 5 (1950, 1) 3-16.
— "Kirchenverfolgung in Jugoslawien", *Stimmen der Zeit* 146 (1950) 362-368.

1951

— "Zum Kirchenbegriff der nestorianischen Theologen", OCP 17 (1951) 95-132.
— "Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon" in A. Grillmeier - H. Bacht Hrsg., *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, I., Würzburg, Echter Verlag 1951, 603-635.
— "Der Kirchenkampf in Polen", *Stimmen der Zeit* 147 (1950-1951) 463-464.
— "Das Christentum im Staate Israel", *Stimmen der Zeit* 149 (1951-1952) 29-35.
— "Palestina", *Civ Catt*, a. 102, quad. 2428 (18.08.1951) 463-472.
— "Kirchenverfolgung in Rumänien", *Der Grosse Entschluss* 6 (1950-1951) 259-263.
— "Gerusalemme, 2. Il Patriarcato di G.", *Enciclopedia Cattolica* 6 (1951) cc. 201-205.
— "Giacobiti", ibidem 6 (1951) cc. 313-316.
— "Giovanni di Tellâ (Bar Kûrsôs)", ibidem 6 (1951) c. 610.
— "'Irâq, 3. Storia ecclesiastica", ibidem 7 (1951) cc. 189-191.
— "Libano, 2. Condizione giuridica della Chiesa", ibidem 7 (1951) cc. 1248-1249.
— "Malancaresi", ibidem 7 (1951) c. 1890.
— "Mardin", ibidem 8 (1951) cc. 58-59.

1952

— "Primat, Communio und Kirche bei den frühen syrischen Monophysiten", OCP 18 (1952) 52-88.

— "Nel quarto centenario della Chiesa cattolica caldea", *Civ Catt*, a. 103, quad. 2445 (3.05.1952) 236-252.
— "Persecuzione e vicende religiose nella Romania d' oggi", ibidem, a. 103, quad. 2449 (5.07.1952) 20-29; a. 103, quad. 2450 (19.07.1952) 139-145.
— "Verfolgte Kirche in Ungarn", *Stimmen der Zeit* 149 (1951-1952) 385-387.
— "Die Kirche in Albanien", *Stimmen der Zeit* 149 (1951-1952) 467.
— "Kirchenverfolgung in Rumänien", *Stimmen der Zeit* 151 (1952) 89-94.
— "Nestorio e Nestorianesimo", *Enciclopedia Cattolica* 8 (1952) cc. 1780-1787.
— "Oriente Cristiano. 1. Ragguaglio geografico. 2. Situazione attuale. 3. Sviluppo delle Chiese. 4. Origine delle Comunità Unite", ibidem 9 (1952) cc. 308-316.
— "Palestina. 2. Storia ecclesiastica", ibidem 9 (1952) cc. 618-619.
— "Pâpâ Bar 'Aggaj", ibidem 9 (1952) c. 777.
— "Persia. IV.1. Evangelizzazione della P.", ibidem 9 (1952) cc. 1219-1221.
— "Persia. IV. 3. Situazione attuale", ibidem 9 (1952) cc. 1224-1225.
— "Pietro Fullone", ibidem 9 (1952) c. 1455.

1953

— " Zum Kirchenbegriff der späteren Jakobiten", OCP 19 (1953) 128-177.
— " Die neue Welle der Religionsverfolgung in Jugoslawien", *Stimmen der Zeit* 151 (1953) 442-451.
— "Zum neuesten Entwicklung der Ostkirche", OKS (1953) 233-252.
— "Der Riß zwischen Ost und West", *Kirche in Not* 1 (Königstein 1953) 13-20.
— "Der Kommunismus in Kampf gegen die Kirche", *Kirche in Not* 1 (1953) 21-24.
— "Nazionalismo, Islamismo e Laicismo in Egitto", *Civ Catt*, a. 104, quad. 2473, (4.07.1953) vol. 3., 27-39; IIa parte: quad. 2474, (18.07.1953) 151-161.
— "Le Chiese greche dissidenti: tra Roma e Mosca a cinque secoli dalla caduta di Costantinopoli", *Civ Catt*, a. 104, quad. 2481 (7.11.1953) 287-302; quad. 2483 (5.12.1953) 562-574.
— "Teodoro Bar Kônî", *Enciclopedia Cattolica* 11 (1953) c. 1933.
— "Teodoro Bar Wahbûn", ibidem, 11 (1953) c. 1939.
— "Teodosio, patriarca monofisita di Alessandria", ibidem, 11 (1953) cc. 1939-1940.

1954

— "Nationalismus, Islam und Laizismus in Ägypten", *Stimmen der Zeit* 153 (1953-1954) 260-269.
— "Die griechische Orthodoxie zwischen Moskau und Rom", *Stimmen der Zeit* 154 (1954) 120-129.
— "Neunhundert Jahre Riß zwischen Ost und West", *Stimmen der Zeit* 154 (1954) 420-430.
— "Il Cristianesimo Orientale e l'unità europea", *Unitas* (ital.) 10 (1954-1955) 115-118.
— "The separated East under the Shadow of Moscow", *Unitas* (ingl.) 6 (1954) 96-115.
— "Timoteo I°, patriarca nestoriano", *Enciclopedia Cattolica* 12 (1954) cc. 111-112.
— "Timoteo II°, patriarca nestoriano", ibidem, 12 (1954) cc. 112-113.
— "Tiraspol, Diocesi di", ibidem, 12 (1954) cc. 134-135.
— "Tiruvalla, Diocesi di", ibidem, 12 (1954) c. 139.
— "Tommaso di Marga", ibidem, 12 (1954) c. 248.
— "Transgiordania 3. Situazione religiosa", ibidem, 12 (1954) cc. 431-432.

— "Tripoli del Libano", ibidem, 12 (1954) c. 550.
— "Trivandrum dei Siro-Malankaresi", ibidem 12 (1954) c. 557.
— "Turchia 3. Situazione religiosa", ibidem, 12 (1954) cc. 624-625.
— "Zaku e Zakho dei Caldei", ibidem, 12 (1954) c. 1767.

1955

— "L'opera della Chiesa per l'evoluzione religiosa e culturale dei popoli dell'Europa orientale", *Civ Catt*, a. 106 quad. 2512 (19.02.1955) 373-383; quad.2514 (12.03. 1955) 628-641.
— "Besuch aus Moskau", *Stimmen der Zeit* 155 (1954-1955) 386-390.
— "Eastern Christendom and European Unity", *Unitas* (ingl.) 7 (1955) 82-93.
— "Neuer Kurs in Moskaus Religionspolitik?", *Der Grosse Entschluss* 10 (1954-1955) 525-528.
— "Die Friedenspriester", *Der neue Ackermann* (1955) 25-30.

1956

— "Dreihundert Jahre syrisch-katholische Hierarchie", OKS 5 (1956) 137-157.
— "Das Patriarchat von Moskau und der sowjetische Einfluss in Nahen Osten", *Stimmen der Zeit* 158 (1956) 188-196.
— "West und Ost im Kampf um die Welt des Islams", *Stimmen der Zeit* 159 (1956-1957) 94-102.
— "Österreich und die katholische Ostkirche", *Der Grosse Entschluss* 12 (1956-1957) 124-128.

1957

— "Der selige Papst Innozenz XI. und die Christen des Nahen Ostens", OCP 23 (1957) 33-57.
— "Die Eschatologie des Severus von Antiochien", OCP 23 (1957) 354-380.
— "La potenza dell'Islam, oggi", *Civ Catt* a. 108 quad. 2564 (20.04.1957) 121-131.
— "Qual'è la situazione presente del mondo islamico?", ibidem, a. 108 quad. 2570 (20.07.1957) 127-137.
— "Progressivo adattamento dei Musulmani ai sistemi europei", ibidem, a. 108, quad. 2572 (17.08.1957) 365-376.
— "L'Islam è un baluardo contro il comunismo?", ibidem, a. 108, quad. 2577 (2.11. 1957) 263-273.
— *L'Islam oggi*, Estratto dei 4 articoli apparsi in *La Civiltà Cattolica* nel 1957.
— "The Arab Movement, Christianity and Islam to-day", *Unitas*, (ingl.) 9 (1957) 27-43.
— "Arabertum, Christentum und Islam", *Die Katholischen Missionen* 76 (1957) 3-8.
— "Die Christen in der Krise des Vorderen Ostens", *Orientierung* 21 (1957 n. 7.) 80-83.
— "La conception de l'Église chez les Syriens séparés de Rome: 1. Les Syriens du Patriarcat d'Antioche", (Tr. par L.-M. Gauthier), OS 2 (1957) 111-124.
— "Zypern", *Stimmen der Zeit* 159 (1957) 387-390.
— "Verstehen wir die Ostkirche?", *Stimmen der Zeit* 160 (1957) 117-126.
— "Die ökumenische Offensive des Moskauer Patriarchats", *Stimmen der Zeit* 161 (1957-1958) 185-197.
— "Les Chrétiens dans le monde arabe", *Choisir* 1 (nov. 1957) 5-7, 16.
— "Aba Mar aus Kaschkar", LTK I (1957) c. 6.

— "Aba Mar I. Nestorian Katholikos", LTK I (1957) c. 6.
— "Aba Mar 2., Nestorian Katholikos", LTK I (1957) cc. 6-7.
— "Akra", LTK I (1957) c. 246.
— "Aleppo", LTK I (1957) cc. 303-304.
— "Angamala", LTK I (1957) c. 529.
— "Babylon. 1. Chaldäische Patriarchat", LTK I (1957) cc. 1169-1170.
— "Bagdad", LTK I (1957) cc. 1188-1189.
— "Ostkirche", in *Christliche Religion*, hrsg. von O. Simmel S.J. u. R. Stählin, *Das Fischer Lexikon*, 3, Frankfurt a. M., Fischer Bücherei 1957, 243-250.
— "Das Problem der 'Communicatio in sacris' im Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert), OKS 6 (1957) 81-106.
— "Arabismo - Islam - Cristianesimo", *Gentes* 31 (Roma, aprile 1957) 850-866.

1958

— "Christentum in der 'Vereinigten arabischen Republik'", *Stimmen der Zeit* 162 (1958) 50-62.
— "La conception de l'Église chez les Syriens séparés de Rome, 2. Les Syriens du Catholicosat de Séleucie-Ctésiphon, (Tr. par L.-M. Gauthier), OS 3 (1958) 149-164.
— "Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen", *Zeitschrift für katholische Theologie* 80 (1958) 378-409.
— "Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia", OCP 24 (1958) 309-338.
— "Eine Denkschrift zur Frage der 'Communicatio in sacris cum dissidentibus' aus dem Jahre 1721", OKS 7 (1958) 253-266.
— "Bulgarien. Religiöse Verhältnisse", *Staatslexikon Recht Wirtschaft Gesellschaft*, hrsg. v. der Görres-Gesellschaft 2. Bd, Freiburg i. B., Herder 1958, cc. 210-211.
— "Kreuz und Halbmond in Libanon", *Stimmen der Zeit* 162 (1958) 361-370.
— "Mittelmeer-Gespräch in Florenz", *Stimmen der Zeit* 163 (1958-1959) 230-232.
— "Die Lage der Ostchristen im Vorderen Orient", *Der Christliche Osten* 13 (Catholica Unio, Würzburg 1958) 75-80.
— "Probleme der arabischen Welt", *Digest des Ostens 1958*, n. 5, (Haus der Begegnung, Königstein im Taunus) 41-43.
— "Bündnis zwischen Kreuz und Halbmond", *Berichte der Rheinischen Mission* 108 (1958) 229-232.
— "Bar Sauma, Metropolit von Nisibis", LTK 2 (1958) c. 4.
— "Beirut", LTK 2 (1958) cc. 134-135.
— "Chaldaische Kirche", LTK 2 (1958) cc. 1004-1005.
— "Chosrau, Perserkönige", LTK 2 (1958) cc. 1093-1094.

1959

— "Griechenland. Religiöse Verhältnisse", *Staatslexikon*, Freiburg, Bd. 3. 1959, cc. 1023-1024.
— "Jugoslawien. Religiöse Verhältnisse", ibidem, t. 4. 1959, cc. 726-728.
— "Diodoros", LTK 3 (1959) c. 398.
— "Ebedjesu(s) IV chaldäischer Patriarch", LTK 3 (1959) c. 626.
— "Edessa 1. Geschichte. 2. Christentum", LTK 3 (1959) 658-659.
— "(Priester von hl.) Ephräm", LTK 3 (1959) c. 929.

— "Tolleranza nell'Islam nei primi tempi ed oggi", *Civ Catt*, a. 110, quad. 2616 (13.06. 1959) 608-619.
— "Uno sguardo all'Oriente Cristiano", *Civ Catt*, a. 110, quad. 2618 (18.07.1959) 169-177.
— "Le sens ecclésial hors de l'Église catholique chez les Syriens (jacobites et nestoriens)", DSp 4./1 (Paris 1959) cc. 436-442.
— "Das Problem des Wiedervereinigung des getrennten Ostens", *Stimmen der Zeit* 165 (1959-1960) 131-143.
— "La théologie sacramentaire chez les Syriens orientaux" (Trad. de l'allemand par L. M. Gauthier), OS 4 (1959) 471-494.
— "Christen in arabischen Raum", *Orientierung* 23 (1959) 183-185.

1960

— "Elias XIV., letzter nestorianischer Patriarch von Alqoš", OCP 26 (1960) 141-148.
— "Das Konzil, die Orthodoxen und die Wiedervereinigung", *Der Grosse Entschluss* 15 (1959-1960) 356-361.
— "Germanus Mu'aqqad", LTK 4 (1960) c. 756.
— "Ischô'denah, nestor. Metropolit v. Bosra", LTK 5 (1960) c. 784.
— "Jakobos v. Edessa", LTK 5 (1960) cc. 839-840.
— "Jahballahâ III. nestor. Katholikos", LTK 5 (1960) c. 854.
— "Jerusalem. IV. Patriarchate", LTK 5 (1960) cc. 906-909.
— "That the Obstacles to Christian Unity may be overcome in the Truth and the Love of Christ", *Unitas*, (ingl.) 12 (1960) 227-231.
— "Note sur la date de la fondation du Siège Archiépiscopal des Maronites à Alep", OS 5 (1960) 351-358.
— *Die Orientalischen Kirchen*, Würzburg, Augustinus Verlag 1960, pp. 52.

1961

— "Il problema ecumenico alla luce delle Unioni realizzate in Oriente", OCP 27 (1961) 64-81.
— *Daß alle eins seien. Wegbereitung zur Einheit der Christen aus ostkirchlicher Sicht*, Recklinghausen, Paulus Verlag 1961, pp. 28.
— "La Santa Sede e i Patriarcati cattolici di Oriente", OCP 27 (1961) 313-361.
— "Die katholischen Patriarchate des Ostens und das Problem der Wiedervereinigung aller Christen", *Stimmen der Zeit* 167 (1960-1961) 436-444.
— "Römische Zentralgewalt und örtliche Autonomie in der Ostkirche", *Stimmen der Zeit* 169 (1961) 46-57.
— "Die kommunistische Gefahr: im islamischen Raum", *Studia Missionalia* 11 (1961) 60-88.
— "Die Kirche im Heiligen Land", *Orientierung* 25 (1961) 7-10.
— "Die innerkirchliche Lage der christlichen Gemeinschaften in Israel", ibidem, 25 (1961) 19-21.
— "Einladung nicht-römisch-katholischer Orientalen zum Konzil von Trient", *Catholica* 15 (Münster 1961) 134-150.
— "De orthodoxe Christenen en het Concilie", *Streven* 15 (1961) 313-320.
— "Die orientalischen Christen im islamischen Nahen Osten", *Kairos* 3 (1961) 241-248.
— "Leo XIII. und die Orientalen", *Stimmen der Zeit*, 169 (1961) 375-379.

— "Roma y la autonomia locál en la Iglesia orientál", *Orbis catholicus* 5 (1961) 126-139.
— "Le Comunità cristiane in Terra Santa", *Unitas* (ital.) 16 (1961) 116-126.
— "Kerkûk", LTK 6 (1961) c. 120.
— "Korfu", LTK 6 (1961) c. 553.
— "Kyrillos 3. Ibn Laqlaq", LTK 6 (1961) c. 709.
— "Maphrian", LTK 6 (1961) c. 1369.
— "Situation actuelle des Églises Orientales", *Choisir* 23 (nov. 1961) 14-16.

1962

— "Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Episkopat und Primat", *Scholastik* 37 (1962) 341-369.
— "Leone XIII e l'Oriente Cristiano", *Civ Catt*, a. 113, quad. 2677, (5.01.1962) 47-48.
— "Die Orthodoxen, das Konzil und die Wiedervereinigung", *Der Christliche Osten* 17 (1962) 44-58.
— "Roma y la autonomia locál en la Iglesia orientál", *Orbis catholicus* 5 (1962) 126-139.
— "Le chemin de l'unité dans les perspectives de l'Église Orientale" (Tr. de *Wegbereitung zur Einheit der Christen aus ostkirchlicher Sicht*, Recklinghausen, Paulus Verlag 1961, par R. Marlé S.J.), *Unité de l'Église et tâche oecuménique*, Paris, Éditions de l'Orante 1962, 103-128.
— "Los patriarcados católicos orientales y el problema de la reunificación de todos los cristianos", *Orbis Catholicus* 5 (1962) 423-432.
— "Die Kirche im Heiligen Land", *Das Heilige Land* 94 (1962) 11-15.
— "Mardin", LTK 7 (1962) c. 15.
— "Mar Mattai", LTK 7 (1962) c. 99.
— "Massaja G.", LTK 7 (1962) c. 156.
— "Melchiten", LTK 7 (1962) cc. 253-256.
— "Michael I. der Syrer", LTK 7 (1962) c. 401.
— "Orientalisches Institut", LTK 7 (1962), cc. 1227-1228.
— "Ostkirchen", LTK 7 (1962) cc. 1287-1288.
— "Ostkirchen, katholische O.", LTK 7 (1962) cc. 1288-1289.

1963

— "Die Stimme der Ostkirche", *Stimmen der Zeit*, 172 (1963) 363-373.
— "Innozenz IV. (1243-1254) und der christliche Osten", OKS 12 (1963) 113-131.
— "Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa", *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 111 (1963) 263-277.
— "Théologie des sacrements chez les Syriens Monophysites" (Tr. par L.-M. Gauthier), OS 8 (1963) 261-288.
— *Die Ostkirchen: Geschichtliches Werden, Eigenart, Wiedervereinigung*, Kevelaer, Butzon und Bercker 1963, pp. 40.
— "Persien. 3. Christentum, 4. Neuere Mission und Gegenwart", LTK 8 (1963) 285-287, 287.
— "Petra-Philadelphia", ibidem, 8 (1963) 324.
— "Kommunismus und Religion", *Kirche in Not* 10 (1963) 13-28.

1964

— "Die Päpste von Avignon und der christliche Osten", OCP 30 (1964) 85-128.

— "Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?", *Mélanges Eugène Tisserant* v. III., (ST 233) Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana 1964, 429-450.

— "Die Kirche des Königsreiches Griechenland und die Begegnung in Jerusalem", *Stimmen der Zeit* 173 (1963-1964) 469-472.

— "La noción de Concilio en los Teólogos ortodoxos", *Orbis Catholicus* 7 (1964) 289-308.

— "Spáčil, Theophil, S.I.", LTK 9 (1964) c. 934.

— "Syrische Kirchen", LTK 9 (1964) cc. 1254-1256.

— "Das Bischofskollegium auf den Synoden vor Nicäa", *Orientierung* 28 (1964) 124-129.

— "Noch einmal: Die Stimme der Ostkirche", *Stimmen der Zeit* 174 (1964) 296-304.

— "Il Collegio dei vescovi nei Sinodi prima di Nicea", *Humanitas* 19 (1964) 773-790.

— "Die kollegiale Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten. Die Bedeutung dieser Frage für ein neues Verhältnis der Kirchen zueinander", *Una Sancta* 19 (1964) 296-317.

1965

— "'Communicatio in sacris', Gottesdienstliche Gemeinschaft mit den von Rom getrennten Ostchristen im Lichte der Geschichte", *Concilium* 1 (1965) 271-281.

— "'Communication in sacris', a comunidade de culto com os cristãos do Oriente separados de Roma vista à la luz de la historia", *Concilium* (Petropolis) 1965 13-30.

— "Innozenz III. (1198-1216) und der christliche Osten", *Archivum Historiae Pontificiae* 3 (1965) 87-126.

— "Das Konzildekret über die katholischen orientalischen Kirchen. Eine theologische Auswertung des Konziltextes", *Orientierung* 29 (1965) 201-204.

— "Il decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche", *Civ Catt*, a. 116, quad. 2756 (17 aprile 1965) 108-121.

— "Das Problem der Wiedervereinigung mit den getrennten Osten", *Das Christentum des Ostens und die christliche Einheit*, (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg. von K. Forster, 29) Würzburg, Augustinus Verlag 1965, 103-126.

— "'Communicatio in sacris'. Un aperçu historique sur la communion en matière de culte avec les Chrétiens séparés de Rome" (Tr. par Cl. Grossmann O.P.) *Concilium*, ed. fr., 4 (avril 1965) 23-42.

— "Communicatio in sacris. An Historical Study of the Problem of Liturgical Services in Common with Eastern Christian Separated from Rome" *Concilium*, volume 4, New York, 1965, 18-40.

— "'Communicatio in sacris'. Het deelnemen aan de eredienst van de van Rome afgescheiden oosterse christenen in het licht van de historie" (Vertaling M. Spijer-Cohn) *Concilium* Hilversum/Antwerpen (1965) 19-39.

— "Das 'Collegium Patriarcharum'" *Concilium* (1965) 655-663.

— "Le 'Collegium Patriarcharum'" (Tr. par G. Grossmann O.P.) *Concilium*, ed. fr., 8 (octobre 1965) 63-77.

— "El 'Collegium Patriarcharum'", *Concilium* 8 (septiembre-octubre 1965) 68-87.

— "Het 'college van patriarchen'" Hilwersum/Antwerpen (Vertaling H. Wagemans) *Concilium* (1965) 67-83.
— "The 'College of Patriarchs'" *Concilium*, volume 8, New York, 1965, 65-80.
— "Timotheos I., Nestorianer" LTK 10 (1965) cc. 200-201.
— "Timotheos II., Nestorianer", LTK 10 (1965) c. 201.
— "Orthodoxie und Katholizismus", *Der christliche Osten* 20 (1965) 156-165.
— "Kardinal und Gross-Erzbischof Joseph Slipyj, ein Bekenner des katholischen Glaubens", *Der christliche Osten* 20 (1965) 165-167.
— "Orthodoxie und Katholizismus, ist ein Ausgleich möglich?", in F. Hansel u. R. Goll (Hg.), *Altschüler Kongress Bad Godesberg 1965*, Köln, Geistlicher Beirat der Altschüler europäischen Vereinigung 1965.

1966

— *De Oosterse Kerken. Historisch Ontstaan, Kenmerken, Hereniging*, (= Bezinning, 20) Tr. L. Van der Paal, Antwerpen, Patmos 1966, pp. 48.
— "The Origin of the Eastern Patriachates and their Relationship to the Power of the Pope. A Contribution to the Question of the Reationship of the Episcopacy to the Primacy" (Transl. by the Rev. F. Ch. Rooney), *One in Christ* 2 (1966) 50-69.
— "The Origin of the Eastern Patriachates... Part II. The change in the Relationship during the Second Millennium" (Transl. by the Rev. F. Ch. Rooney), *One in Christ* 2 (1966) 130-142.
— "Das ökumenische Ereignis des 7. Dezember 1965", *Stimmen der Zeit* 177 (1966) 65-69.
— "Zur gegenwärtigen Lage des Moskauer Patriarchats", *Stimmen der Zeit* 178 (1966) 381-384.
— "Ost und West in der Kirche: Gegensätze? Ihre Ursachen und Wege zu ihrer Überwindung", *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 114 (1966) 289-300.
— "Glaubenseinheit und Glaubensverschiedenheit zwischen Römischer und Orthodoxer Kirche", *Orientierung* 30 (1966) 170-175.
— "Tra Ortodossia e Cattolicesimo è possibile una riconciliazione?", *Unitas* (ital.) 21 (1966) 272-282.
— "Ortodoxi och katolicism", *Credo*, Katolsk Tidskrift, Uppsala 47 (1966) 109-116.

1967

— "Die Struktur der Kirche gemäss dem III. Konzil von Konstantinopel (680-681)", *Volk Gottes*, Festgabe für Josef Höfer, hrsg. von R. Bäumer und H. Dolch, Freiburg i. Br., Herder 1967, 262-285.
— "Die Struktur der Kirche gemäss dem II. Konzil von Nicäa (787)", OCP 33 (1967) 47-71.
— "Das Moskauer Patriarchat und die anderen christlichen Kirchen", *Stimmen der Zeit* 179 (1967) 214-220.
— "Moskva-patriarkatet och övriga kristna kyrkor", *Credo* 48 (1967) 181-185.
— "Das Gespräch zwischen den Konfessionen nach dem Konzil", *Hirschberg*, 20 (1967) 1-14. Cit. in J. M. Colodron et R. Mendizabal, *Index Bibliographicus S.J.* vol. 12, M-Z, Roma, Curia Gen. S.J., Borgo S. Spirito 5, 1976, p. 1211.
— "¿Es posible la reconciliación entre la ortodoxia y el catolicismo?", *Unidad cristiana*, (già *Oriente cristiano* 17) (Settembre-Ottobre 1967) 73-80.

1968

— *Kirche der Vielgestalt*, Entwicklung der Kirche in Ost und West, Reclinghausen, Paulus Verlag 1968, pp. 96.

— "Die Patriarchate des Ostens: Bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung", *I Patriarcati Orientali nel primo millennio*, (= OCA 181) Roma, Pont. Ist. Or. 1968, 13-36.

— "Die Struktur der Kirche gemäss dem IV. Konzil von Konstantinopel (869-870)", *Archivum Historiae Pontificiae* 6 (1968) 7-42.

— "Fratri Iosepho, septuagesimum annum agenti", in J. B. Lotz, *Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie*, Festgabe Joseph de Vries S.J. zum 70. Geburtstag, Freiburg, Herder 1968, 249-250.

— "Roma e l'autonomia delle Chiese Orientali", *Oikumenikon*, Rassegna sull'Ecumenismo 8 (Taddeide di Riano 00060, 1968) 390-396.

— "Roma e l'autonomia delle Chiese Orientali", *Ut unum sint* 7 (settembre–ottobre 1968) 22-31.

— "Unità e pluralismo nella Chiesa", *Ut Unum Sint* 7 (novembre–dicembre 1968) 39-45.

1969

— "Die getrennten Kirchen des Ostens", in K. Algermissen, *Konfessionskunde*, Achte Auflage neu bearbeitet von H. Fries, W. de Vries SJ, E. Iserloh, L. Klein, K. Keinath, Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1969, 79-170.

— "Patriarchate", *Sacramentum Mundi*, Theologisches Lexikon für die Praxis, Freiburg - Basel - Wien, Herder 1969, III. Bd, 1066-1069.

— "Die Kollegialität auf Synoden des Ersten Jahrtausends", *Orientierung* 33 (1969) 243-244, 260-262.

— "Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon", OCP 35 (1969) 63-122.

— "The College of Bishops in the Synods before Nicaea", *John XXIII Lectures*, II, New York, Fordham University 1969, 58-79.

— "The Primacy and the Patriarchates of the East", *John XXIII Lectures*, II, New York, Fordham University 1969, 80-95.

— "Rom, Konstantinopel, Moskau heute", *Stimmen der Zeit* 183 (1969) 45-52.

— "Die Kirche Christi im Heiligen Land", *Stimmen der Zeit* 183 (1969) 127-129.

1970

— "Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Ephesus (431)", *Annuarium Historiae Conciliorum* 2 (1970) 22-55.

— "La collegialità in alcuni sinodi del primo millennio", *Sacra Doctrina* 15 (1970) 219-232.

— "Die Kollegialität auf Synoden des ersten Jahrtausends", *Petrusamt und Papsttum*, Stuttgart, KBW 1970, 80-91.

— "Die Christen in arabischen Raum", *Orientierung* 34 (1970) 46-49.

— "Gewissens- und Religionsfreiheit", *Kirche in Not* 17 (1970) 26-40.

— "Der Primat Roms in der Sicht der Ostkirchen", *Stimmen der Zeit* 186 (1970) 195-202.

— "Roma, Costantinopoli, Mosca oggi", *Unitas* (ital.) 25 (1970) 165-179.

1971

— "Innovations théoriques et pratiques relatives au rôle de primat de Rome. I. L'évolution de la Primauté de Rome postérieure à l'ère constantinienne", *Concilium* 64 (1971) 39-46.
— "Die Struktur der Kirche gemäss dem ersten Konzil von Nikaia und seiner Zeit", *Wegzeichen*. Festgabe H. Biedermann, Würzburg, Augustinus Verlag 1971, 55-81.
— "Die Propaganda und die Christen: im Nahen asiatischen und afrikanischen Osten", *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum: 350 Jahre im Dienst der Weltmission*, Bd I., Freiburg, Herder 1971, 561-605.
— "Die 'Ausgliederung' der 'nicht-orthodoxen' Kirchen aus dem universalen Kirche", *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf, Patmos-Verlag 1971, 3-18.
— "Die 'nationalen Kirchen' des Nahen Ostens und das 'Uniatenproblem'", ibidem, 198-217.
— "Ursprung und Sinn der östlichen Patriarchaten", *Der Christliche Osten*, 26 (1971) 4-6.
— "Die Ausgliederung der nicht-orthodoxen Kirchen aus der universalen Kirche", *Der christliche Osten*, 26 (1971) 7-13.
— "Grenzen des päpstlichen Primats", *Wort und Wahrheit*, 26 (1971) 483-503.
— "Modificaciones teóricas y prácticas en el Primado Romano", Traducción: Jesús Rey *Concilium* n. 64 (Abril 1971) 41-49.
— "Die Missionstätigkeit der ostsyrischen Kirche", E. Chr. Suttner (Hrsg.), *Taufe und Firmung*, Zweites Regensburger Ökumenisches Symposium, Regensburg, Verlag Pustet 1971, 209-216.
— "The Primacy of Rome as seen by the Eastern Churches" Tr. by Ph. M. McGhee from *Stimmen der Zeit* (Sept. 1970), *Diakonia* 6 (1971) 221-231.
— "Beichte und Busspraxis bei Ost- und Westsyrern" (Vortrag gehalten beim 3. Regensburger Ökumenischen Symposium 16-20 Juli 1971) OKS 20 (1971) 273-279.
— "Der Dialog zwischen Ost und West in der Kirche", *Stimmen der Zeit* 188 (1971) 259-266.

1972

— "Das Zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche", OCP 38 (1972) 331-366.
— "The Origin of the Eastern Patriarchates and their Relationship to the Power of the Pope", *Archiepiscopal and Patriarchal Autonomy*. A Symposium held on July 15, 1972 at Lincoln Center Campus, Th. E. Bird and E. Piddubcheshen Editors, New York, Fordham University 1972, 14-21 (Discussion 22-28).
— "Limits of Papal Primacy", *Cardinal Bea Studies I*, The Dublin Papers on Ecumenism, Fourth Congress of Jesuit Ecumenists, P. S. De Achùtegui S.J., Manila, Loyola School of Theology Ateneo University 1972, 162-195.
— "The Reasons for the Rejection of the Council of Chalcedon by the Oriental Orthodox Churches", *Wort und Wahrheit*, Supplementary Issue, n. 1: Non official ecumenical Consultation between Theologians of the Oriental Orthodox Churches ad the Roman Catholic Church, Ed. by Mons. O. Mauer, Vienna, December 1972, 54-61 + Discussion 61-63.
— "Die Gründe der Ablehnung des Konzils von Chalkedon durch die altorientalischen Kirchen", *Der Christliche Osten* 27 (1972) 62-66.

— "Dialogo tra Oriente e Occidente nella Chiesa di oggi", *Unitas* (ital.) 27 (1972) 240-263.

— "Papst und Konzil, Westliche und Östliche Tradition", *Wort und Wahrheit* 27 (1972) 483-498.

— "Christen in Ägypten heute", *Stimmen der Zeit* 189 (1972) 266-273.

1973

— "Elementi di tradizione ecclesiologica orientale e l'ecclesiologia del Vaticano II°" Facoltà teologica interregionale di Milano, *L'Ecclesiologia dal Vaticano I° al Vaticano II°*, Brescia, La Scuola 1973, 209-224.

— "Ist der Primat ein Hindernis im ökumenischen Gespräch?", *Stimmen der Zeit* 191 (1973) 480-487.

— "Das künftige panorthodoxe Konzil", *Orientierung* 37 (1973) 225-229.

— "Die Beziehungen zwischen Ost und West in der Kirche zur Zeit des ersten Konzils von Konstantinopel (381)", OKS 22 (1973) 30-43.

— "Dialogo entre Oriente y Occidente en la Iglesia de hoy", *Unidad cristiana* 23 (1973) 22-32.

— "Grenzen des päpstlichen Primats", *Theologisches Jahrbuch 1973*, (Leipzig, St. Benno Verl. 1973) 327-354.

1974

— "Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert", OCP 40 (1974) 114-144.

— "Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt", *Der Christliche Osten* 29 (1974) 38-43.

— "Ecumenical Councils and the Ministry of Peter" (Second Ecumenical Consultation between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church, September 3-9, 1973), *Wort und Wahrheit*, Supplementary Issue N. 2, Vienna Consultation Dec. 1974, 146-161 + Discussion 161-163.

— "The Three Chapters Controversy", ibidem, 73-82 + Discussion 82-85.

— "Orthodoxie une Ökumenische Bewegung", *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 663-671.

— "Die Einigung der Kirchen aus der Sicht der Römisch-Katholischen Kirche", *Θεολογία* 45 (1974) 559-575.

— "Grenzen des päpstlichen Primats", *Theologisches Jahrbuch 1973*, hrsg. von S. Hübner, Leipzig, Benno Verlag 1974, 327-354.

1975

— "Primat und Kollegialität auf den Synoden vor Nikaia", Pro Oriente, *Konziliarität und Kollegialität, das Petrusamt, Christus und seine Kirche*, Innsbruck, Tyrolia Verlag 1975, 155-160 + 165-170.

— "Das Konzil von Ephesus (449), eine 'Räubersynode'?", OCP 41 (1975) 357-398.

— "نشأة بطريركية المشرق", *Bayn al-Nahrayn*, 3 (1975 nn. 9/10) 5-27.

— "Der 6. Internationale 'Jesuiten-Ökumenischer Kongress' in Yaounde (Kamerun) 7.-14. Juli 1975", *Erbe und Auftrag* Benediktinische Monatschrift 51 (Beuron 1975) 391-393.

— "L'Oriente Cristiano nell'insegnamento della storia della Chiesa", *Seminarium* 27 N.S (Città del Vaticano 1975) 403-430.

1976

— "Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt", *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 124 (Linz 1976) 27-40.

— "Die arabischen Christen im Nahost-Konflikt", *Stimmen der Zeit* 194 (1976) 45-52.

— "Die Konsultation zwischen Theologen der altorientalischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche (in Wien 1971, 1973, 1976)", *Der Christliche Osten*, 31 (1976) 22-26.

— "Die Unbekannte Kirche: Die der 'Ostchristen' oder 'Nestorianer'", *Der Christliche Osten*, 31 (1976) 80-84.

— "Religionskrieg im Libanon?", *Stimmen der Zeit* 194 (1976) 853-856.

— "Der Primat als ökumenische Frage", OKS 25 (1976) 273-284.

— "The Christological Consensus reached in Vienna", *Wort und Wahrheit*, Supplementary Issue N. 3. Wien 1976, 23-32 + Discussion 33-35.

1978

— "Das Mühen des Papsttums um die Einheit der Kirche", *Dienst an der Einheit, zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes,* hrsg. von J. Ratzinger, Düsseldorf, Patmos-Verlag 1978, 66-80 + Diskussion 206-210.

— "Die historischen Grundlagen des heutigen Geschehens im Libanon", *Rheinischer Merkur*, n. 38., 8. 9.1978, p. 30.

— "Changes in Rome's Exercise of its Primacy and the Primacy as exercised by the Ancient Oriental Patriarchs", *Wort und Wahrheit*, Supplementary Issue N. 4, Wien 1978, 68-82.

1979

— "Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten", *Papsttum als ökumenische Frage*, Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, Mainz-München, Matthias-Grünewald/Kaiser Verlag 1979, 114-134, Diskussion 134-158.

— "Von der 'Synagoge Satans' zur 'Schwesterkirche'", *Canisius*, Mitteilungen der Jesuiten, Pfingsten 1979, 4-6.

1980

— "Entstehung und Entwicklung der autonomen Ostkirchen im ersten Jahrtausend", *Kanon* 4, (Wien 1980) 45-67.

1981

— "Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus", OCP 47 (1981) 55-86.

— "Obsorge des hl. Basilius um die Koinonia der Kirche im Streit mit Papst Damasus", *Basilius. Heiliger der einen Kirche*, hrsg. von A. Rauch - P. Imhof, (= Koinonia. Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg, Bd I.) München, G. Kaffke Verlag 1981, 29-56.

— "Die orthodoxe Kirche", *Heute* (Zeitschrift der Vinzentinerinnen) 13 (1981) 8-21.

1982

— "Das Petrusamt im ersten Jahrtausend", *Das Petrusamt*. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen. Hrsg. von D. Bader, (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Freiburg), München-Zürich, Verlag Schnell u. Steiner 1982, 42-66.

— "De orthodoxe diaspora in Noord-Amerika", *Het Christelijk Oosten* 34 (1982) 94-105.

1983

— "Der Primat als ökumenisches Problem. Bericht über die IV. Wiener Konsultation 1978", Th. Piffl-Perčević u. A. Stirnemann im Auftrag des Pro Oriente, *Das gemeinsame Credo*. 1600 Jahre seit dem Konzil von Konstantinopel, Innsbruck, Tyrolia Verlag 1983, 203-220.

— "Die Verschiedenheit der Kirchenbilder in Ost und West als Hauptursache der Spaltung", *Die Eucharistie der einen Kirche*, hrsg. von A. Rauch-P. Imhof, (= Koinonia. Ostkirchl. Inst. Regensburg, Bd III.) München, G. Kaffke 1983, 15-41.

— "Unterschiedliche Kirchenbilder in Ost und West im Blick auf eine eucharistische Ekklesiologie", ibidem, 51-71.

1984

— "Die Patriarchate der nichtkatholischen syrischen Kirchen", OKS 33 (1984) 3-45.

— "Die altorientalischen Kirchen. Ihre älteste Eigentradition und ihre Sonderentwicklung als Folge der christologischen Streitigkeiten", *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. I., hrsg. von W. Nyssen, H.-J. Schulz und P. Wiertz, Düsseldorf, Patmos-Verlag 1984, 209-225.

— "Die unierten Patriarchate des Nahen Ostens und das Uniatenproblem", ibidem, 226-248.

1985

— "Das Petrusamt als Dienst an der Versöhnung", Katholische Akademie Augsburg, *Erlösung und Versöhnung*. Ein Beitrag zum Heiligen Jahr der Erlösung, Augsburg, Katholische Akademie 1985, 68-99.

— "Die Orthodoxe Kirche", *Andreas Apostel der Ökumene zwischen Ost und West*, hrsg. von W. Sanders, Köln, Wienand Verlag 1985, 121-127.

— "'Vicarius Petri'. Der Primat des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend", *Stimmen der Zeit* 203 (1985) 507-520.

1986

— "Bedingungen der Autorität Ökumeniker Konzilien", *Stimmen der Zeit*, 204 (1986) 16-28.

— "Stellungnahme zum Round-table-Gespräch und zum Vortrag des Metropoliten von Myra", Pro Oriente, *Im Dialog der Liebe*. Neunzehn Pro-Oriente-Symposien 1971 bis 1981, Innsbruck, Tyrolia Verlag 1986, 241.

1987

— "Il primato al tempo dei Concili", *Il vescovo di Roma nella Chiesa universale*, Corso Breve di Ecumenismo, Roma, Centro Pro Unione 1987, 19-38.

1988

— "The Reasons for the Rejection of the Council of Chalcedon by the Oriental Orthodox Churches", Repr. in *Selection of the Papers and Minutes of the Four Vienna Consultations 1971, 1973, 1976 and 1978*, published by the Ecumenical Foundation PRO ORIENTE, Vienna 1988, 46-53.

— "Ecumenical Councils and te Ministry of Peter", Repr. ibidem, 159-174.

— "The Christological Consensus reached in Vienna", Repr. ibidem, 187-196.

1991

— "Primacy as an ecumenical Problem", *The Vienna Dialogue*. Five Pro Oriente Consultations with Oriental Orthodoxy, Booklet N. 2, Vienna, Pro Oriente 1991, 33-49.

1992

— "Die Gründe der Ablehnung des Konzil von Chalzedon durch die altorientalischen Kirchen", R. Kirchschläger u. A. Stirnemann (Hrsg.), *Chalzedon und die Folgen*. Festschrift z. 60. Geburtstag von Bischof Mesrob K. Krikorian, Innsbruck, Tyrolia Verlag 1992, 124-132 + Diskussion 132-134.

1993

— "The Reasons for the Rejection of the Council of Chalcedon by the Oriental Orthodox Churches", Repr. *Five Vienna Consultations 1971, 1973, 1976, 1978 and 1988*, published by the Ecumenical Foundation Pro Oriente, Vienna 1993, 44-51.
— "The Ecumenical Councils and the Ministry of Peter", Repr. ibidem 155-170.
— "The Christological Consensus reached in Vienna", Repr. ibidem 183-192.

1994

— "Ein halbes Jahrhundert im Dienst für die Einheit zwischen West und Ost in der Kirche", *Il 75° Anniversario del Pontificio Istituto Orientale, Atti delle celebrazioni giubilari 15-17 ottobre 1992*, a c. di R. F. Taft S.J. e J. Lee Dugan S.J., (= OCA 244) Roma, Pontificio Istituto Orientale 1994, 229-301.

N.B. Ometto le recensioni, la maggioranza delle quali (un centinaio) W. de Vries ha pubblicato in OCP 1940-1990.

Pontificio Istituto Orientale — Vincenzo Poggi, S.J.

Vincenzo Ruggieri, Franco Giordano

La penisola di Alicarnasso in età bizantina

II/1 parte

Le chiese di Tavşan Adası e Monastır Dağ: eredità monofisita?*

a Nino Odorici

Due fiumi, il Meandro a nord e l'Indus a sud, delimitavano in epoca bizantina la costa caria. Così definita questa costa aveva perso quanto in precedenza le era attribuito, l'accesso cioè al Glausus sinus, quando essa si inoltrava nel golfo fra Daedala e Telmessus. Questa variazione comportò la perdita di Caunus, che divenne così licia.

Due mondi culturali si incontrarono in Caria fin dall'antichità, l'uno proveniente dall'interno continentale ad est, l'altro che s'affacciava sulla costa dal bacino mediterraneo: coesistettero i due creando forme sincretistiche ancora emergenti in epoca romana. Uno sguardo, inoltre, alla articolazione composita della costa nel Mediterraneo — con Cos, Simi e Rodi, inutile qui richiamarlo, si creava un insieme culturale nonché geografico di indubbia ricchezza — induce immediatamente a considerare la via marittima non solo una componente essenziale della topologia[1] caria in riferimento alle altre regioni nelle rotte internazionali, ma anche il modo più immediato di spostamento fra i vari centri cari che s'affacciavano ad ovest.

---

* Siamo grati al Ministero turco della Cultura e al Direttorato dei Monumenti e Musei per il permesso accordatoci. I mezzi di trasporto sono stati messi a nostra disposizione dalla gentilezza del Sig. Nino Odorici, DeniCar Milano; il materiale fotografico ci è stato copiosamente offerto dal Sig. Marino Mori, Direttore Comm. della Kodak Milano. Due persone sono qui ancora da ricordare per la loro continua assistenza: P. Carmelo Capizzi s.j. e il Dr Matteo Turillo. Quanto qui si scrive segue il rapporto da noi pubblicato in OCP 63 (1997) 119-161. In quanto responsabili del survey, ci fu chiesto dal Ministero se avessimo voluto concedere alla prof.ssa M. Andaloro e alle sue allieve di studiare gli affreschi della chiesa di Tavşan, richiesta accordata con piacere, sicuri che il loro lavoro arrecherà ulteriori novità tecnico-stilistiche a quanto noi riusciremo a presentare in questo rapporto.

[1] L'espressione è di L. Robert ("la topologie ... une science des sites, encadrant et raisonnant la situation des sites"): "Les enquêtes de Victor Bérard helléniste et géographe au proche Orient de 1887 à 1896", *Opera Minora Selecta* V (Amsterdam, 1989) 121.

Fig. 1. La penisola di Alicarnasso e di Myndus
(*Journal of Hell. Studies* 16 [1896], pl. X con nomi moderni aggiunti)

Il tratto di costa caria che qui consideriamo si trova nel girone più profondo del turismo odierno in Turchia: si tratta della penisola di Bodrum, antica Alicarnasso, e d'essa precipuamente la costa nord, che da Farilya bükü (Gündoğan) si snoda in graziose baie punteggiate da isolette fino alla sella dello stesso promontorio dove giace il villaggio turistico di Torba (Duvanda, Durvanda degli antichi viaggiatori)[2]. A nord, di fronte a Gündoğan, circa un miglio fuori, s'alza solitaria l'isola di Tavşan; a metà costa, scendendo verso Torba, su un pianoro alto della collina di pini nei pressi di Gölköy, si erge, difficilmente discernibile dalla strada asfaltata, il complesso chiesiastico di Monastır Dağ (fig. 1)[3]. Questa costa entrò nel novero dei territori studiati attorno alla metà del secolo scorso; su di essa si sono avvicendati studiosi le cui ricerche, volte alle iscrizioni e ai monumenti classici, hanno quasi sempre disdegnato la grande monumentalità bizantina, ovviamente la più evidente. Avviandoci al compimento della nostra ispezione su questa costa e sul suo prossimo entroterra, abbiamo intravisto in questa sezione di territorio delle evidenze architettonico-artistiche, o più a proposito si potrebbe parlare di "singolarità culturali", che ci hanno richiamato ad una più ponderata riflessione e ad una più storica messa a fuoco.

---

[2] Un moderno fenomeno di sradicamento del passato si va diffondendo purtroppo nel sud-ovest dell'Asia Minore. Se da una parte s'è lievemente attutito quanto L. Robert denunziava decenni or sono come sradicamento o mania di cambiamento d'un passato nazionale, più grave è divenuta l'incontrollata colata di cemento degli insediamenti turistici lungo la costa, che inesorabilmente cancella le testimonianze archeologiche diffuse, ancora ben visibili non molti anni fa. L. Robert, "La persistance de la toponymie antique dans l'Anatolie", *La Toponymie Antique. Actes du Colloque. de Strasbourg* 12-14 Juin 1975 (1977) 24; similmente si esprime S. Sinanoğlu recensendo un testo di C. L. Brixhe, BTTK 42 (1978) 150. Per sopperire a questa perdita toponomastica, pur se non del tutto esaurienti, cf. B. Umar, *Türkiye'deki tarihsel adlar* (Istanbul, 1993) s. v. dei siti antichi; M. Orhan Bayrak, *Türkiye tarihi yerler kılavuzu*, 3a ed. (Istanbul, 1994) 492-6. Inaccessibile ci è rimasto *Köylerimiz* (Ankara, 1968) a cura della Direzione Generale dell'Amministrazione Provinciale.

[3] Per un approccio a questo territorio in epoca bizantina, cf. V. Ruggieri, F. Giordano, A. Zäh, "La penisola di Alicarnasso in età bizantina", OCP 63 (1997) 119-161 con bibliografia [in seguito come: "La penisola di Alicarnasso"]. Ci asteniamo in queste pagine dal ripetere quanto riguarda i dati ormai acquisiti dall'archeologia subaquea relativi alla nave del VII sec. naufragata nei pressi di Yassi adası fuori dalla costa di Myndus: resta documentata la viabilità marittima lungo queste coste per piccoli o grandi carichi (G. F. Bass and F. H. Doornick, *Yassi Adasi. I. A seventh century Byzantine shipwreck* [Texas A&M Univ. Press, 1982]). La chiesa di Tavşan è stata oggetto di studi precedenti: V. Ruggieri, "La chiesa di Küçük Tavşan adası nella Caria bizantina", JÖB 40 (1990) 383-403; Id., *Byzantine Religious Architecture (582-867): its History and Structural Elements*, OCA 237, (Roma, 1991) 250-1; Id., *L'architettura religiosa nell'impero bizantino (fine VI-IX secolo)*, (Soveria Mannelli - Messina, 1995) 121-7.

La viabilità della penisola

È sorprendente constatare la notevole quantità di approdi, scali, porti rinvenuti nel corso di una ricerca pluriannuale lungo la costa caria dei promontori, indicazione sicura della ricchezza commerciale di questa provincia, soprattutto durante i secoli V-VII[4]. Questa constatazione relativa allo stato economico del territorio si riflette anche nella produzione propriamente architettonica ed artistica che quasi certamente risentiva degli influssi indotti dal traffico lungo le coste mediterranee. Ricchezza, dunque, profusa non soltanto nelle città costiere — sfortunatamente quasi nulla è stato conservato ad Alicarnasso, ben poco a Ceramus[5]; recentemente s'è fatta luce sul decoro marmoreo di Cnido[6] — ma anche

[4] Si vedano gli insediamenti nella penisola di fronte a Simi (V. Ruggieri, "Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi", OCP [1989] 75-100 e 345-373), nel promontorio di Cnido (V. Ruggieri, "Tracce bizantine nella penisola di Cnidos", OCP 52 [1986] 179-201, e Id., "I graffiti umayyadi a Cnidos", OCP 58 [1992] 549-551 (la costa nord di questo promontorio è attualmente sotto ispezione; a Iasos è stata rinvenuta un'iscrizione araba [VIII o X sec?], e di questa informazione ringrazio la D.ssa F. Berti per la sua gentilezza), nella costa nord del golfo ceramico (V. Ruggieri e F. Giordano, "Una città bizantina sul sito cario di Alakışla", OCP 62 [1996] 53-88; V. Ruggieri, *An archaeological survey along the coast of the Ceramicus Gulf, XIV Araştırma Sonuçları Toplantısı* (in stampa Ankara, 1997). Solo una volta, a Geberkse, un'iscrizione attesta un ἐνπόριον a cui manca, però, il complesso termale, elemento ricorrente in questo territorio; Ruggieri, "Rilievi di architettura" 365; W. Blümel, *Die Inschriften der rhodischen Peraia, Inschriften Griech. Städte aus Kleinasien* B. 38, (Bonn, 1991) n. 342. Ancora non ci è dato catalogare tutti i porti e scali sulla costa: per la funzione di "scala", cf. H. Kahane, "Italo-byzantinische Etymologien. Scala", *Byz.-Neugr. Jahrbücher* 16 (1940) 33.58; M. J. Luzzato, "P. Vat. gr. 52: trasporto di vino dall'Egitto a Costantinopoli nel VII sec. d. C.", *Zeit. für Pap. und Epigraphik* 14 (1996) 153-156. A Rodi v'era un polo di attività marittima fino alla prima metà del VII secolo: *Doctrina Jacobi*, ed. da V. Déroche, TM 11 (1991) 215, 14-15 e nota 136.

[5] Di prossima pubblicazione: M. Spanu, *Keramos di Caria. Storia e monumenti*, (già tesi dottorale di V ciclo in archeologia classica, Roma 1996); M. Falla Castelfranchi, "Amboni cari: un caso desueto", *Boreas* 17 (1994) (*Bild- und Formensprache der spätantiken Kunst. H. Brandenburg zum 65 Geburstag*, ed. da M. Jordan-Ruwe e U. Real) 49-52. Philagrios, nel VI sec. probabilmente, costruì uno splendido portico ricordato solo da una iscrizione (o forse due): E. Varinlioğlu, *Inschriften von Keramos*, (*Inschriften Griech. Städte aus Kleinasien* 30), (Bonn, 1986) nn. 66-67; Id., "The missing fragment of I. K. 30 (Keramos), no. 66", *Epigraphica Anatolica* 25 (1995) 93-4; W. Dieter Lebek, "Dichterisches über des menschenfreund Philagrios aus Keramos (I. K. 30, 66)", *Epigraphica Anatolica* 27 (1996) 151-6. Per l'uso di αἰθούσση, cf. A. Orlandos - I. M. Travlos, Λεξικὸν ἀρχαίων ἀρχιτεκτονικῶν ὅρων, (Ἀθῆναι, 1986) 6.

[6] A. Bilban Yalçın, "Alcune osservazioni sul decoro scultoreo e musivo delle chiese protobizantine di Cnido in Caria", *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di F. de' Maffei* (Roma, 1996) 105-123; ben poco si rinviene in F. Özgümüş, "Knidos'daki Bizans Eserleri", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 11 (1992) 2-17.

nei piccoli e grandi centri rimasti anonimi che hanno tuttavia trádito vestigia di una certa importanza.

Che la Caria, assieme alle isole propinque e Cipro, avesse una funzione importante nell'economia del traffico mediterraneo si desume dall'eco della *Novella XLI* (anno 537) che separa queste province dalla Mesia e dalla Scitia il cui governo spettava al prefetto del pretorio nel Basso Danubio[7]. Ovviamente il contenuto dello scritto imperiale riflette un prospero benessere lungo le coste; che esso abbia incrementato l'affluenza di capitali verso la costa a scapito dell'economia delle città interne non può essere assodato *tout-court*, lasciati come siamo, al solo caso documentato di Afrodisia verso la fine del VI secolo. Il tratto costiero della nostra penisola, in aggiunta, ha una tessitura viaria interna che, a ben guardarla, risponde non solo alle esigenze delle città, ma si estende capillarmente fino a legare alle grandi arterie anche i piccoli centri costieri. Per il nostro caso, e di questo solo succintamente, la penisola di Alicarnasso era raggiungibile via terra, sia da nord-est (il tracciato viario certamente più frequentato), che da est. A Dörtepe, lungo la strada che proviene da Milas (in gran parte il moderno segue l'antico tracciato) s'è trovato un *miliarion* del tempo di Anastasio o di Giustino[8]. Quando questa stessa strada toccava la sella del promotorio, v'era una deviazione a nord, verso il nostro tratto costiero. A Gölköy, un *miliarion* indicante la distanza da Alicarnasso a 3 miglia (il che lascia supporre che il fusto di colonna sia

---

[7] M. Hendy, *Studies in Byzantine Monetary Economy* (Cambridge, 1985) 404; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 286-602. A Social Economic and Administrative Survey*, I (Oxford, 1964) 482-3; Ch. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity* (London, 1989) 123 ove si invoca anche la spiegazione di Lido (*De Mag.* 2, 29). Benché la costa caria non sia di fatto menzionata, utili per il fenomeno del commercio marittimo restano J. Rougé, "Ports et escales dans l'Empire tardif", *La navigazione mediterranea nell'alto medioevo, Settimane 25*, I (Spoleto, 1978) spec. 115 e ss.; H. Ahrweiler, "Les ports byzantins (VIIe-IXe siècles)", *ib.* 259-283; E. Malamut, *Les Iles de l'Empire byzantin VIIIe-XIIe siècles*, I-II (Paris, 1988).

[8] W. Blümel, "Epigraphische Forschungen im westen Karien 1991", *X Araştırma Sonuçları Toplantısı* (Ankara, 1993) 207-211 (cf. D. Feissel, *Bull. Epigr.* 1995, n. 732) (la pietra sembra provenire da Bargylia). Presso Dörtepe, sulla strada maestra, si immettevano le vie interne provenienti dal territorio di Bargylia (e da Iasos): G. Traina, "Ricognizione del settore del Sarı Çay", *Annali della Scuola Normale di Pisa, classe di Lett. e Filosofia*, ser. III, 23 (1993) 969 (questo fu il percorso sostenuto da B. Haussoulier nel 1884). Lungo questa strada a Sıralık, nei pressi di Güvercinlik, s'è trovato un frammento di *miliarion* d'epoca tardo-antica: C. Foss, "Strobilos and related sites", *AnatSt* 38 (1988) 170 e n. 89; D. French, *Roman Roads and Milestones of Asia Minor. 2/1. An Interim Catalogue of Milestones* [*Bar Inter. Series* 392], (Oxford, 1988) n. 845; "La penisola di Alicarnasso" 123-4 (con foto e note supplementari anche sul *miliarion* rinvenuto a Gölköy).

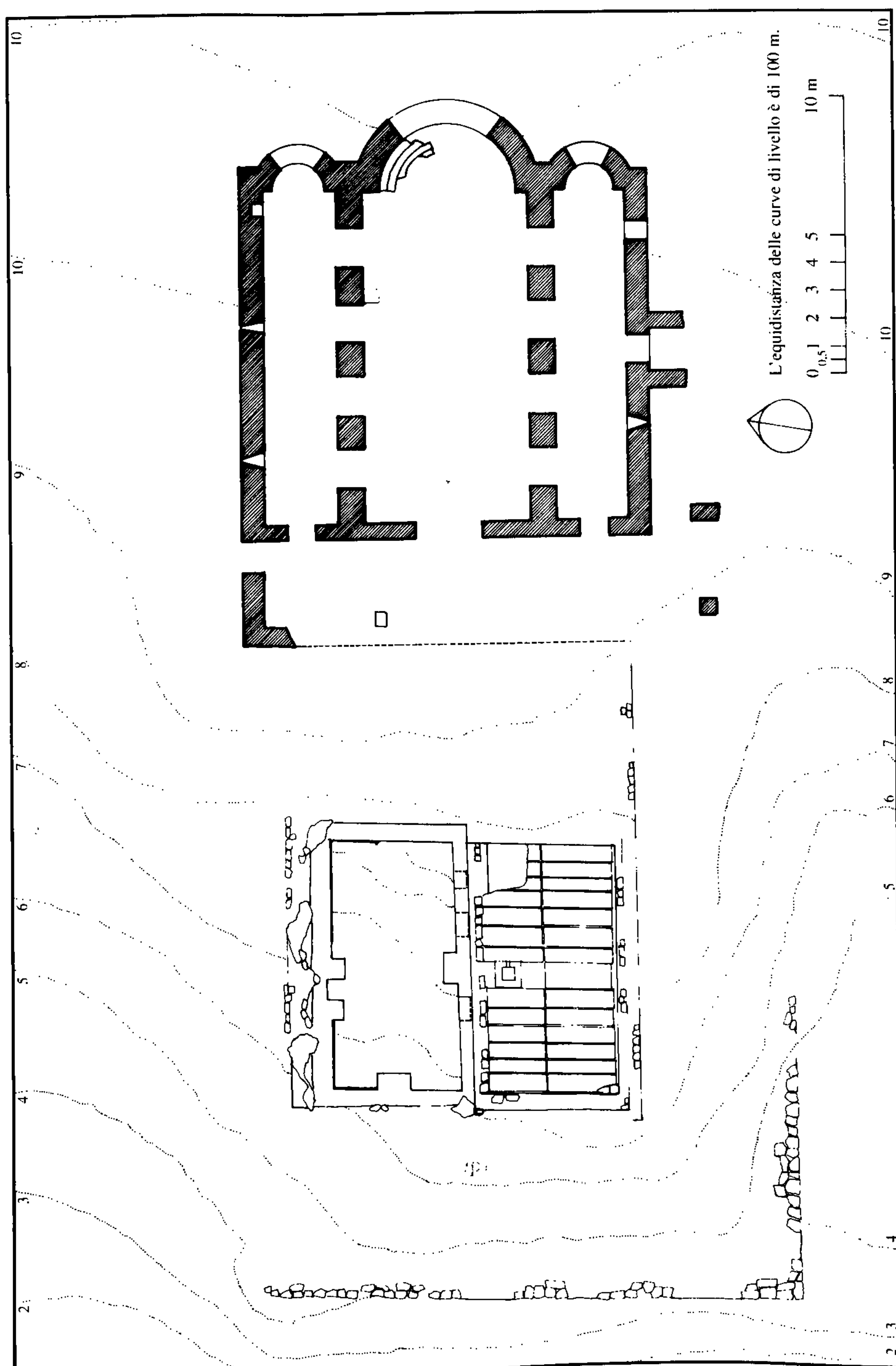


Fig. 2. Chiesa di Tavşan adası

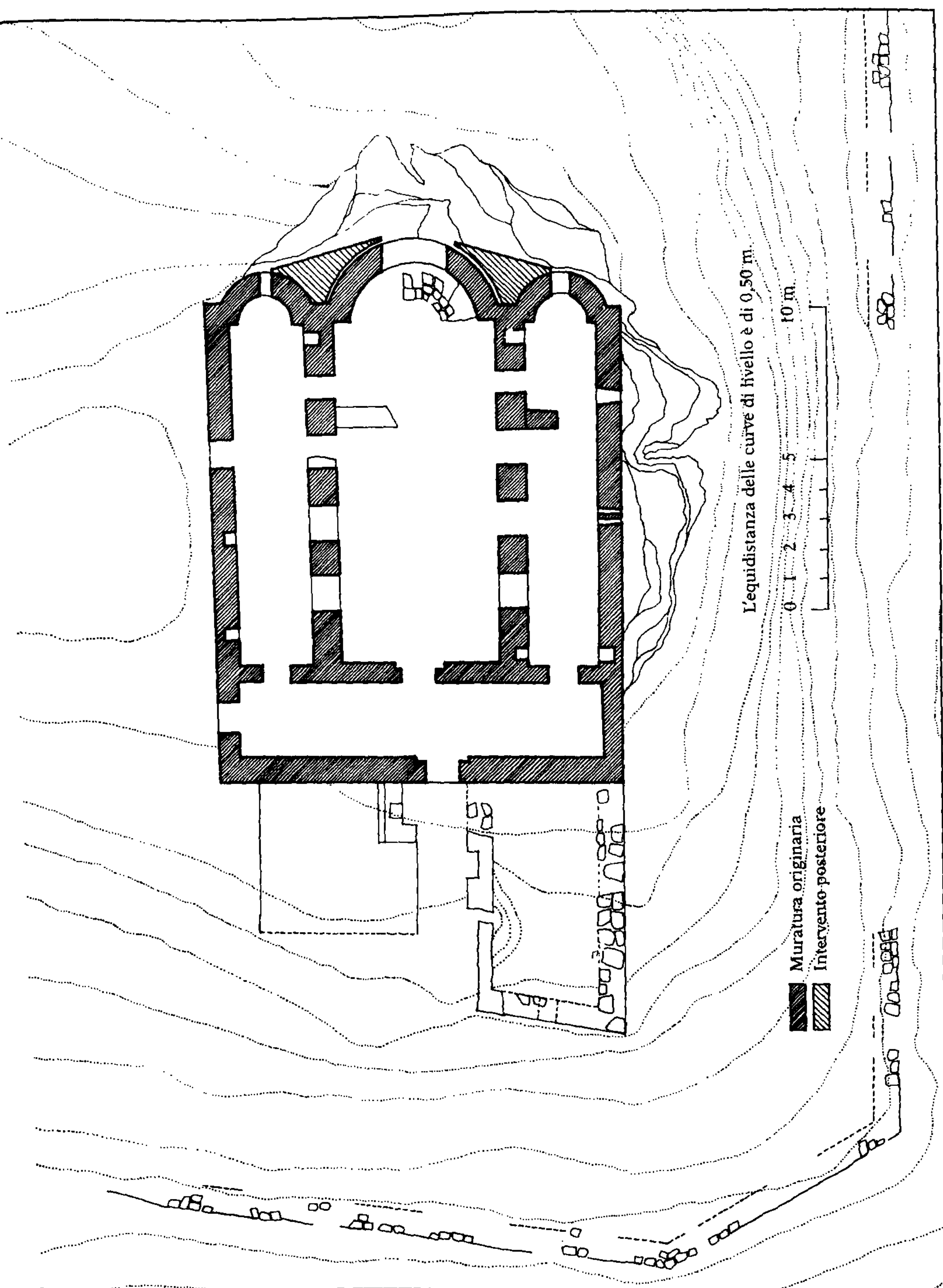


Fig. 3. Chiesa di Monastır Dağ, piano terreno

stato mosso) è databile accuratamente negli anni della tetrarchia (295-305)[9]. Questa strada secondaria, che lasciando la principale sale verso il nord del promontorio, doveva, in periodo bizantino, arrivare a Myndus da nord toccando Türkbükü (Roumeli-köi-Rumbuköy), Gündoğan-Farilya[10]. Sempre lungo la stessa strada, a Yukuşbası, nei pressi di Bodrum, si è trovato un altro *miliarion* anastasiano[11]; deve trattarsi forse della stessa strada che proseguendo verso Myndus è segnalata a Baypınar da un altro *miliarion* di Anastasio[12].

Questo breve *excursus* sulla viabilità del promontorio ha solamente puntualizzato come il sistema viario antico sia stato ripreso e riassestato in epoca anastasiana e post; quanto questa penisola sia stata, inoltre, innervata da strade secondarie (alcune di origine pre-romana e più tarde bizantine) va al di là dello scopo di queste pagine. Fuori d'ogni dubbio, comunque, possiamo ritenere che i siti periferici erano sempre raggiungibili pel tramite di deviazioni dalle arterie di grande scorrimento. Come evolse questo *status* della provincia durante l'era critica delle invasioni[13] resta ancora da scrivere; ci sembra, tuttavia, che benché l'epigrafia resti parzialmente muta per questa regione, un oculato studio comparativo sui siti lasci intravedere una continuità degli insediamenti, sia pure ridotta, come anche un perdurare dell'attività commerciale sulla costa.

TAVŞAN ADASI: LA CHIESA E LE CISTERNE

Tavşan adası si trova circa un miglio al largo della costa settentrionale della penisola di Myndos, in battello poco più di mezz'ora di navigazione

[9] French, *ib.* n. 850; Foss, *ib.* 172: Ruggieri, "La chiesa di Küçük Tavşan" 384.

[10] Da nord, via terra, arrivava a Gölköy C. T. Newton (*A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus, Branchidae*, II [London, 1863] 596-7); su questo itinerario, vedasi anche W. R. Paton and J. L. Myres, "Three Karian Sites: Telmissos, Karyanda, Taramptos", JHS 14 (1894) 376-7.

[11] IGC 236; G. E. Bean and J. Cook, "The Halicarnassus Peninsula", BSA 50 (1955) 106, n. 33a (SEG 16, 665a); French, *Roman Roads* n. 845. Questo villaggio è situato là ove la strada, prima di avviarsi verso Budrum, incrocia una deviazione che arriva da est, da Muncular (Karaova) seguendo un antico tracciato. Altrove tratteremo della viabilità ad est di Alicarnasso, verso Ceramus, un tracciato che segue gli stessi ritmi di quanto qui visto. French, *ib.* n. 844 "from Yeniköy area of Bodrum" ci resta sconosciuta come località.

[12] French, *ib.* n. 848.

[13] Per i Persiani, cf. C. Foss, "The Persians in Asia Minor and the end of Antiquity", EHR 90 (1975) spec. 725; Ruggieri, "Tracce bizantine nella penisola di Cnidos", spec. 193-5.

dal porticciolo del villaggio di Türkbükü. Tavşan è un'isola molto piccola, disabitata, un cono calcareo sulla cui sommità si trova il nostro complesso, costituito oggi dalla chiesa e da due cisterne affiancate, scavate a 6 m di distanza dalla sua facciata occidentale.

L'assenza di altri edifici — non esistono resti che attestino passati insediamenti, e gli oggetti rinvenuti sono pochi e di incerta lettura — testimonia che non esisteva sull'isola un insediamento residenziale e sembra suggerire, piuttosto, una condizione di isolamento risalente al momento dell'edificazione. Un elemento sicuramente significativo, presente anche a Monastır dağ nella stessa posizione topografica, è il muro, cario (foto 1), i cui resti delineano chiaramente il perimetro di una ampia piattaforma sulla quale oggi sorge l'edificio cristiano. Quello stesso isolamento conferisce d'altronde un significato preciso alla presenza delle due cisterne: lo stretto legame topografico di questi manufatti di servizio con un edificio religioso isolato, porta ad immaginare per il sito una vita legata a circostanze occasionali, a folle richiamate periodicamente da celebrazioni, pellegrinaggi o altri motivi devozionali; la presenza del σύνθρονον, che assegna la chiesa ad una giurisdizione episcopale, sembra escludere la possibilità di un insediamento monastico. E sono numerose le fondazioni chiesastiche che, con l'accoppiamento tipologico che qui si vede realizzato, propongono le stesse dinamiche religiose e sociali che abbiamo ipotizzato per la nostra isola.

Vedremo più avanti come la situazione si ripresenti identica nella chiesa di Monastır dağ.

La chiesa di Tavşan presenta grande regolarità nell'esecuzione e notevole perizia costruttiva (foto 2-5). In particolare, il rilievo ha evidenziato l'accuratezza delle singole misure, lineari ed angolari, elemento utilizzabile come parametro della datazione, visto il progressivo peggioramento nel tempo di tale caratteristica costruttiva negli edifici di questa area geografica (fig. 2, 3 e 4).

Il materiale usato nella costruzione è il calcare, naturalmente abbondante sull'isola; le uniche eccezioni sono costituite dall'impiego di pezzi scultorei, cornici, capitelli d'anta, colonnine, provenienti dallo spoglio di edifici classici della terraferma o, nell'ipotesi di un preesistente culto pagano, dell'isola stessa. Oltre il materiale anche la tecnica costruttiva presenta forti somiglianze con altre costruzioni della penisola, tra le quali ricordiamo in particolare il mausoleo-cappella di Torba[14]. All'inter-

[14] Cf. "La penisola di Alicarnasso" 132-135. L'accostamento con l'edificio di Torba fornisce un utilissimo strumento di datazione.

no della chiesa la resistenza della malta ha mantenuto un aspetto omogeneo alla muratura, nascondendone le differenze più minute; è perciò necessario osservare l'esterno dell'edificio per una descrizione precisa ed una esatta comprensione

La caduta dell'intonaco, totale all'esterno dell'edificio assieme alla distruzione della malta nei giunti di superficie, ha scoperto un apparecchio murario selezionato con cura attenta ai punti della struttura sottoposti alle tensioni maggiori, quali archi, piedritti, angoli e, in genere, la parte bassa dell'edificio, e con particolare attenzione all'orizzontalità dei corsi, come è ben evidente nella facciata ovest. Accanto a conci squadrati con regolarità e di dimensioni omogenee, usati nei punti che richiedono particolare attenzione costruttiva, troviamo materiali lapidei grossolani, sbozzati sommariamente sulla sola faccia esposta, che, pur utilizzati secondo un accurato *opus incertum*, danno luogo ad una tessitura molto diseguale — frequente il ricorso a spianamenti e a inserimenti di scaglie e zeppe di calzatura per riempire i numerosi vuoti — che ogni 50-60 cm deve ripristinare l'orizzontalità dei corsi compromessa dalla diversa pezzatura del materiale lapideo usato, come è particolarmente evidente nel tratto orientale della navata sud e all'esterno dei cilindri absidali.

Per contrasto colpisce la diversa tecnica di realizzazione dei catini absidali. Si tratta, esemplificando sull'abside centrale (foto 6), di un accurato *opus quadratum* di 15 assise di conci troncopiramidali, con il lato oscillante tra 20 e 30 cm, posti in opera secondo una isodomia approssimativa per disposizione, ma costruttivamente molto efficace. È evidente che la scelta di questa muratura è stata dettata da considerazioni di carattere esclusivamente statico, dato che la particolarità dell'esecuzione sarebbe stata nascosta dalla successiva stesura dell'intonaco per l'affresco. Si può ipotizzare allora la presenza sul cantiere di un secondo gruppo di operai, operante al seguito dei pittori per quegli interventi che, a giudizio di questi ultimi, richiedevano una perizia costruttiva particolare. Se i pittori che hanno realizzato l'affresco della navata sud sono infatti anche responsabili del programma iconografico della navata centrale e dell'abside, appare legittimo ipotizzare per essi una provenienza esterna all'area geografica della quale stiamo trattando. Ed in questa linea ipotetica ecco allora che si spiegherebbe anche il duplice intervento sulla struttura edilizia: accanto alla maestranza locale che interviene nella parte per così dire corrente della costruzione, è presente una seconda maestranza, che si sposta con i frescanti, alla quale sono affidati i compiti costruttivamente più delicati o l'esecuzione di parti che si

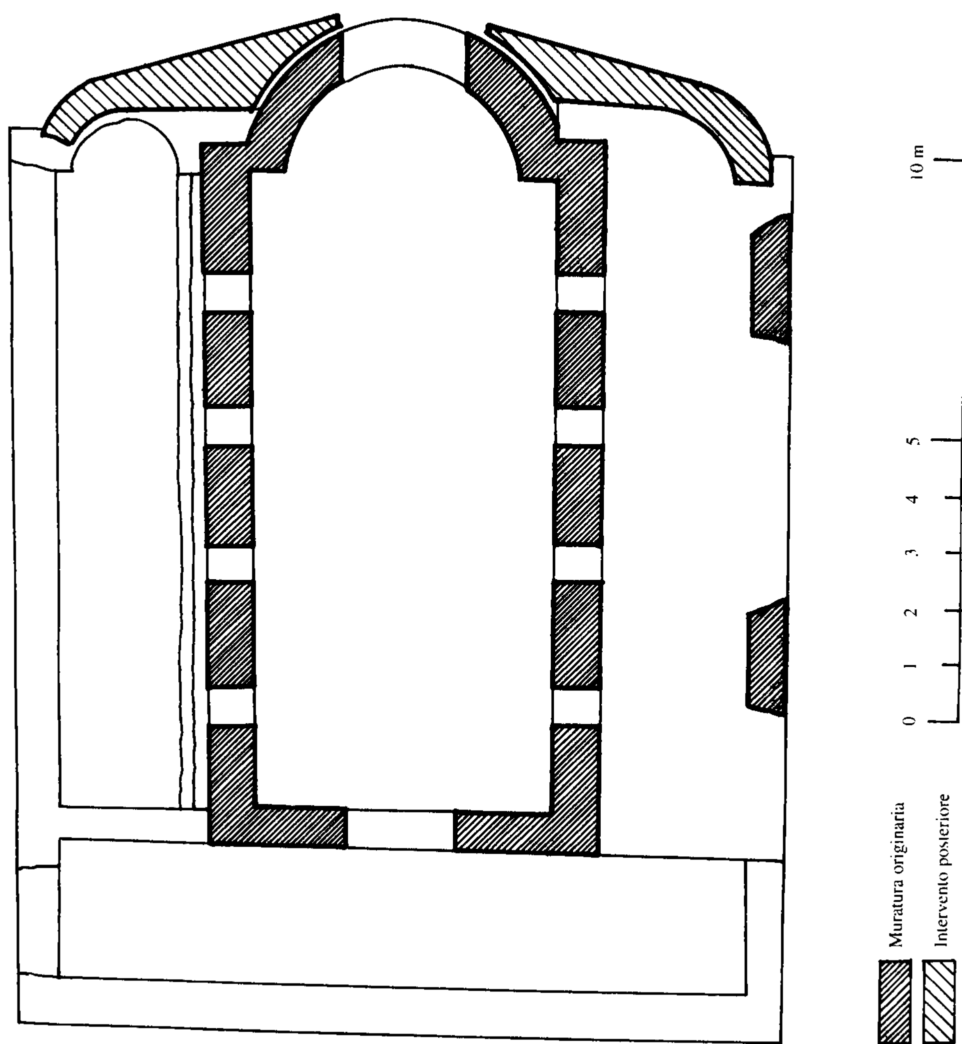


Fig. 4. Chiesa di Monastır Dağ, piano delle gallerie

vogliono eseguite con una cura maggiore. Questa osservazione ci sembra rafforzi l'ipotesi di uno speciale evergetismo nella costruzione della chiesa. L'intervento di maestranze itineranti e specializzate era sicuramente molto più oneroso dell'opera dei costruttori locali, e questi maggiori costi richiedevano un intervento economico ragionevolmente più consistente delle sole finanze di una piccola comunità locale

La chiesa, preceduta dal nartece, ha una pianta basilicale a tre navate, absidate e coperte da volte a botte; tutte e tre le absidi presentano profilo circolare all'esterno. La navata centrale ha un andamento chiaramente longitudinale, con le due dimensioni nel rapporto di 2 a 1: per una lunghezza interna di 11,80 si ha una larghezza di 5,90 m, esattamente la metà. Le navate laterali sono larghe 2,60 m e sono separate dal corpo centrale da robusti pilastri che sostengono quattro archi a tutto sesto[15].

Del nartece rimangono scarse tracce, sufficienti tuttavia a delinearne l'andamento planimetrico. Esso aveva una profondità di 3,85 m, come testimonia il superstite angolo nord-ovest; inoltre lo spessore di 70 cm dei muri e l'analogia strutturale con le navate laterali. porta a ipotizzare una copertura a volta. Resta definita la posizione di due ingressi: sul lato nord il profilo esterno del nartece si allinea con il fianco della chiesa e presenta un ingresso largo 1,15 m; a sud invece sporge circa 2,5 m, e l'ingresso, largo 1,35 m, si trova sul fronte est della parte sporgente, immediatamente di seguito alla facciata occidentale e allineato con essa, aderente al fianco della chiesa. Questa sporgenza del nartece e la posizione dell'ingresso non funzionale all'accesso in chiesa possono consentire un'ipotesi ricostruttiva che sarà esaminata in seguito.

Considerando la planimetria dell'edificio nella sua interezza, la osservata prevalenza longitudinale delle singole navate si perde a vantaggio di una forma complessiva piuttosto vicina al quadrato. Se teniamo conto dell'addizione del nartece ed escludiamo le sporgenze absidali[16] abbiamo una lunghezza totale compresa tra i 17,15 m del lato nord e i 16,90 di quello sud — la pianta presenta una leggerissima convergenza dei lati occidentale ed orientale — ed una larghezza di 17,35 m, che è appunto la fronte del nartece con la sua sporgenza.

---

[15] Nella gerarchia degli spessori murari quello dei pilastri è superiore agli spessori delle murature d'ambito, 1 m contro 80 cm, e ancora più sottile risulta lo spessore della facciata occidentale, non gravata dalla spinta di altre strutture, solo 60 cm; infine sono diversi anche gli spessori murari delle absidi: 80 cm quella centrale, 75 e 70 le due laterali, nord e sud.

[16] Le sporgenze delle absidi rispetto alla parete est sono di 2,54 m per l'abside centrale e di 95 cm per le due laterali.

Ci è sembrata meritevole di sottolineatura la duplice valenza dimensionale del monumento, attraverso la quale entrano in relazione due tipi di pianta tanto difformi, da costituire nel corso della loro storia modelli antitetici. Il tipo costruttivo della nostra chiesa, infatti, tre vani paralleli coperti con volta a botte, non presenta alcuna necessità strutturale né trae alcun vantaggio statico dalla forma planimetrica quadrata. Le tensioni si compongono lungo la sezione trasversale, ed è perciò totalmente insignificante la misura della lunghezza. Dobbiamo allora cercare in una precisa volontà la scelta del quadrato per la pianta, ipotizzando lo spontaneo perseguimento della contaminazione con un modello nel quale però, a differenza del nostro, le esigenze strutturali fanno premio sulla forma.

Lungo il lato sud dell'edificio, a metà della campata, si apre una porta di 95 cm di larghezza inquadrata da due spalle mutile di muratura, dello spessore di 60 cm, alte intorno ai 2 m, sporgenti 1,30 m dal fianco della chiesa e distanti tra loro 1,40 m. Non è stato possibile stabilire se questa protezione o sottolineatura dell'ingresso del lato sud — molto spesso presente nelle chiese carie — fosse collegata strutturalmente con la sporgenza del nartece o costituisse una specie di protiro isolato. Un'ipotesi che appare convincente e che soprattutto si appoggia su numerosi esempi[17], induce comunque a pensare ad un collegamento di tipo liturgico tra i due episodi. Stante l'utilizzazione del terreno ad occidente della chiesa per le cisterne, è presumibile che i fedeli si raccogliessero sulla spianata a sud e che qui, appunto, avvenissero le funzioni processionali: dopo l'uscita dalla navata il percorso si snodava all'esterno sul fianco sud della chiesa e rientrava dalla porta est nel nartece da dove guadagnava di nuovo l'interno della navata. Una porta è presente, come vedremo, anche nella chiesa di Monastır dağ, ma spostata sul fianco nord a causa dell'impraticabilità del terreno sull'altro lato. È significativa la ricorrenza nelle due chiese degli stessi elementi tipologici, che aderiscono con flessibilità alle condizioni particolari della loro applicazione.

All'interno la navata centrale è divisa dalle laterali da due file di massicci pilastri, 5 per lato di circa 100 per 125 cm, che sostengono arcate di

---

[17] Cf. la grande chiesa di Kir Vassili, nella baia di Orhaniye, in Maiuri, "Viaggio di esplorazione in Caria", *Annuario della Reale Scuola Archeologica di Atene,* IV-V (1921-22) 1924, 406-7; cf. anche la chiesa di Mercimek in V. Ruggieri, "Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi, I parte", OCP 55 (1989) 92-94; non ultime le chiese di Alakişla, in V. Ruggieri, F. Giordano, "Una città bizantina sul sito cario di Alakışla", OCP 62 (1996) 64-65 e 77, e, di prossima pubblicazione, la chiesa di Karaca burnu sulla costa licia.

140 cm di larghezza, scandite con grande esattezza (foto 7). Fino all'imposta degli archi gli stipiti dei pilastri sono realizzati con materiale di grossa pezzatura; il rinfianco degli archi e la restante parete al di sopra della linea estradossale presenta invece una muratura di scapoli più piccoli, posti in opera secondo corsi regolarizzati da abbondanti letti di malta. Questo tipo di apparecchio si stende per 90 cm al di sopra dell'intradosso degli archi, dove corre una cornice che taglia tutta la navata, con esclusione della parete occidentale, e l'abside. Al di sopra di questa cornice, a 3,78 m di quota, imposta la volta alta 6,73 m all'intradosso.

La cornice è uno dei pochissimi elementi visibili dell'arredo dell'edificio che non sia realizzato con il calcare locale, e per forma e dimensioni rimanda sicuramente ad un'altra cornice — anch'essa di reimpiego, usata come gradino di accesso ad un rialzo della zona absidale — di un mausoleo sito nel villaggio di Torba, già citato in precedenza. La cornice ha un semplice profilo costituito da una *cyma recta* coronata da un listello di 5 cm. Essa è ricavata da blocchi di lunghezza variabile tra 70 e 120 cm, alti 30 e larghi 35 cm, di cui 20 infissi nella muratura. Altro elemento marmoreo di reimpiego è la coppia (ma forse si tratta di due sezioni della stessa cornice) di capitelli di pilastro usati sugli stipiti dell'arco absidale, per i quali vedi avanti. Gli archi mostrano una particolare cura esecutiva e risalta netta la differenza con la muratura dei pilastri (foto 8): l'intradosso è rifinito verso la navata centrale con una ghiera di conci regolari alta 28-30 cm. e larga altrettanto; la loro imposta è a 190 cm sul piano della chiesa[18], ed il sesto di alcuni è addirittura leggermente rialzato, 5 o 6 cm, a prova della bontà della loro realizzazione. Sul concio in chiave di alcuni archi è scolpita una piccola croce (foto 9), destinata però ad essere coperta come attestano le numerose tracce di intonaco che ancora oggi sono visibili sullo spessore degli archi. Immediatamente al di sopra della cornice, in asse con gli archi sottostanti, si dispongono le aperture del secondo ordine. Lo spessore della muratura dei pilastri è ancora di 1 m o di poco superiore, fino a 1,10 m; la distanza tra due aperture consecutive è aumentata sino a circa 2 m mentre la corda degli archi, compresa tra 68 e 75 cm, si è dimezzata rispetto ai 140 dell'ordine inferiore; l'altezza in chiave, di 120 cm, aumenta con leggerissima strom-

---

[18] Le misure del terzo arco dal fondo della parete settentrionale della navata centrale sono: 188 cm l'altezza all'imposta; 72 la freccia e 138 la luce; 28 lo spessore. Il pilastro che lo segue è largo 132 cm e profondo 98. Alla base dello stesso pilastro si è forse raggiunto il pavimento originale a circa 50 cm sotto la quota di campagna attuale. Da quella quota, assunta come 0,00 sono state computate tutte le altezze.

batura verso l'esterno e le due facce sono rifinite con la stessa ghiera, qui alta 22 cm, degli archi sottostanti. Dal lato della navata l'apertura si incurva seguendo la volta, con l'arco che spiomba leggermente sui piedritti; l'estradosso del concio in chiave coincide con la linea di separazione tra le due diverse tecniche costruttive impiegate nella realizzazione della volta. Sino a questa altezza, quella delle reni, dove la curva non è ancora molto pronunciata e la costruzione non richiede ausili di macchine, la volta è realizzata con gli stessi grossi blocchi e con le stesse caratteristiche costruttive osservate nell'ordine inferiore; al di sopra di questa linea, marcata significativamente dall'allineamento dei grossi fori di alloggio della centine, l'apparecchio di blocchi massicci cede il posto ad una muratura di scaglie sottili, ottenute dalla rottura secondo i piani di stratificazione degli stessi blocchi calcarei. Questi elementi sono posti in opera di taglio e si sostengono piuttosto per l'azione della malta che per il contrasto che si realizza tra di loro, quasi come in una grossolana volta in concreto. Questa struttura si incontra frequentemente nell'area; tra i molti esempi vogliamo ricordare una sala delle terme di Alakişla[19]. ed ancora il Mausoleo di Torba.

Malgrado la volta presenti un evidente abbassamento nella sua parte occidentale, essa è ancora quella originale e non ci sono elementi per ipotizzarne crolli e successivi ristori. Il suo sistema costruttivo è ancor oggi visibile in una piccola tomba di Gölköy. L'edificio, coperto con una volta a botte di 3 m di diametro presenta in successione tre riprese della centina su una lunghezza di 5 m, con gli estremi dei singoli getti ben visibili. Anche la volta della nostra chiesa deve essere stata edificata per sezioni successive e non è impossibile che in una di queste si sia verificato un cedimento della centina al momento del getto. Un'altra possibile causa del dissesto della sezione terminale può essere stato il crollo della facciata occidentale, determinato da un terremoto o da un cedimento della fondazione, cose entrambe che hanno coinvolto anche la struttura del nartece. Infatti è singolare che di tutto l'edificio abbia riportato danni rilevanti soltanto il fronte occidentale, oltre la zona sovrastante le navate laterali.

La facciata occidentale, scoperta dal crollo del nartece, in parte ha conservato le primitive aperture ed in parte consente la loro ricostruzione attraverso l'esame delle parti superstiti. L'ingresso alla navata sud è ancora in sito, integro, ed il suo corrispondente della navata nord, seb-

---

[19] V. Ruggieri e F. Giordano, "Una città bizantina sul sito cario di Alakışla", cit., 74.

bene crollato, è ricostruibile per simmetria. Si tratta di un'apertura di 1,05 m di larghezza, con gli stipiti ben delineati con conci alternati per grandezza e coronati da un modesto architrave monolitico. L'apertura centrale conserva gli stipiti per una certa altezza, ma essendo crollata la parte superiore della facciata, non possiamo dire in che modo terminasse e quanto fosse alta. Al di sopra della porta, poi, è presente un ulteriore allargamento, leggibile anch'esso come una precedente apertura per la nettezza del taglio dei bordi[20].

Inquadrata da due stipiti di 60 e 58 cm al fondo della navata si apre l'abside, delineata con estrema esattezza nella sua forma semicircolare. Il diametro misura tra gli stipiti dell'arco 4,67 m e 2,34 m è la profondità nella direzione perpendicolare. Nell'abside si alternano due tipi di muratura totalmente diversi tra loro: mentre il catino è realizzato nel modo già descritto, l'*opus incertum* del cilindro sottostante mostra la stessa fattura delle altre parti dell'edificio. Le due sezioni sono separate da una cornice, alta 18 cm e uguale nel profilo a quella della navata; posta in opera 20 cm più in basso, a 3,28 m, essa continua anche sul fronte dell'arco absidale. Il cambio di quota avviene proprio nell'angolo tra questo e la parete della navata, con un goffo raccordo verticale che collega i due tronconi. Un'ampia trifora illuminava l'abside[21], all'interno del quale, sul lato sinistro, sono ancora i resti del σύνθρονον, alto 1,07 m e sporgente 1,05 verso l'interno. Il sedile propriamente detto, addossato al cilindro dell'abside e preceduto da tre gradini[22] è alto 40 cm e profondo 43.

Lo spessore degli stipiti dell'arco absidale, 60 cm, si mantiene invariato anche nella parte curva a contatto con la volta. Qui però è il risultato della somma di due distinte parti strutturali: la metà circa dello spessore è rappresentato dai conci del catino che si mostrano di taglio; l'altra

[20] Le misure delle due aperture così come ricavabili dalla muratura sono: 2,40 m la larghezza della porta e 5 m per l'apertura superiore. Ancora nel 1986 era visibile all'interno della navata centrale, davanti alla facciata ovest, il grosso frammento di una colonnina di marmo, che avrebbe potuto appartenere ad una polifora in facciata. Vedi, per esempio, la Santa Sofia di Vize, in S. Eyice, *Les monuments byzantins de la Thrace turque*, XVIII CCRB, 1971, 293-332, e in V. Ruggieri, *L'architettura religiosa nell'Impero bizantino (fine VI-IX secolo)*, Soveria Mannelli, 1995, 132-135.

[21] Il crollo che ha interessato una parte del catino absidale ha coinvolto la finestra in abside, della quale tuttavia è stato possibile ricostruire le dimensioni originarie. Si tratta di una trifora larga 2,98 m, con la soglia alta 1,20 m sul riferimento assunto. L'altezza all'estradosso, tangente alla cornice, è di 1,90 m, di cui 22 cm rappresentano lo spessore di ciascun arco, coronato da conci regolari; il piedritto è alto 124 cm e ciascuna delle tre aperture ha una corda di 88 cm, mentre i due pilastrini (o colonnette) interposti hanno uno spessore frontale di 17 cm.

[22] I tre gradini, uguali tra loro, hanno pedata di 24 cm ed alzata di 22.

metà è il riempimento del vuoto tra le due strutture del catino e della volta. Lo spazio compreso tra l'estradosso del primo e l'intradosso della seconda presenta tre apeture: una, quadrata, in chiave, e due simmetriche, triangolari, immediatamente sopra le reni dell'arco absidale.

Le due navate laterali hanno le stesse dimensioni; larghe 2,60 m, sensibilmente meno della metà della navata centrale, sono lunghe circa 12 m[23]; la volta ha un'altezza all'intradosso di 3,38 m e la sua linea di imposta coincide, a quota 1,88 m, con quella degli archi della navata centrale. Il suo spessore in chiave è di 30 cm. Gli stipiti sono lievemente difformi nelle due navate: 34 cm a nord e 30 a sud; e introducono due catini un poco schiacciati, profondi 85 e 95 cm. Tutte e due le absidi hanno una monofora di circa 1 m, alta 1,35 m a nord e poco meno nel catino sud. Nell'abside nord affiorano delle rocce, e ciò è stato già notato nel citato mausoleo di Torba e in una tomba a Gölköy. Le absidi delle navate laterali sono costruite con la stessa tecnica dell'abside centrale (foto 10). La calotta absidale è realizzara in *opus quadratum*, indipendente dalla volta alla quale è stata raccordata nei tratti laterali con una sottile fascia di riempimento. Nella navata sud la separazione tra calotta e cilindro absidale è marcata da una cornice con lo stesso profilo di quelle già viste che taglia anche gli stipiti dell'arco absidale (foto 11).

Oltre gli ingressi sul nartece e verso l'esterno che abbiamo visto presenti nella navata sud, ciascuna delle due navate laterali presenta anche due piccole finestre: a nord esse si trovano a 2,10 e 7 m di distanza dall'ingresso, a sud a 3,10 e 10,05 m. Le aperture della navata nord sono entrambe centinate e strombate, larghe all'interno 55 e 40 cm e solo 10 cm all'esterno; a sud la prima è ancora centinata e strombata, 65 cm all'interno e pure 10 all'esterno, la seconda, con le stesse dimensioni, è invece rettangolare. In fondo alla navata nord, sulla parete esterna a 45 cm dall'arco dell'abside, è aperta una piccola nicchia di 40 cm di larghezza e 45 di profondità; e alta 85 cm. La soglia delle due finestrelle della navata nord è alta, circa 1,50 m mentre è a 80 cm quella della nicchia; a 1,20 sono invece le soglie della navata sud.

---

[23] La navata nord è leggermente più lunga, 12,05 m la parete settentrionale e 11,95 quella meridionale; la navata sud, 11,85 la settentrionale e 11,80 la meridionale. La differenza, appena l'1% è dovuta alla ricordata convergenza dei tracciati delle pareti occidentale ed orientale

LE CISTERNE

Come si è detto all'inizio di questa descrizione della chiesa, davanti alla sua facciata occidentale, con il lato maggiore disposto perpendicolarmente ad essa, sono due ampie cisterne rettangolari, la cui fattura, accurata quanto quella della chiesa, suggerisce una contemporaneità di costruzione. Una delle due cisterne si è conservata quasi intatta (foto 12) e permette una descrizione esauriente de suo fuzionamento. Il cavo ha all'interno una struttura centrale sul cui estradosso piatto poggiano le lastre di copertura, poggianti anche sui lati lunghi. L'altra ha subito invece il crollo del sistema di sostegno e insieme della copertura; i detriti accumulati nel fondo rendono difficile la lettura di alcuni particolari funzionali ma hanno svelato alcune altre caratteristiche, come ad esempio i modi costruttivi della muratura (fig. 5).

Le cisterne, affiancate[24] (foto 13), sono lunghe circa 9 m e larghe all'interno circa la metà[25]; con gli spessori delle murature esterne l'ingombro dei due manufatti raggiunge le dimensioni complessive di 11,40 m[26] per 10,40 circa. Esse sono completamente interrate nella parte orientale verso la chiesa; nel tratto finale ad ovest, causa la pendenza del terreno, il bordo affiora da circa 40 cm a nord a 80 verso sud. Delle due la cisterna a sud è quella meglio conservata e quindi la assumeremo per la descrizione, segnalando, ove ricorrano, le differenze con l'altra. Una doppia arcata divide longitudinalmente l'interno in due navate; gli archi poggiano, al centro, su un pilastro quadrato di 104 cm di lato e agli altri

---

[24] Le due cisterne sono costruite in un unico cavo. Lungo il lato comune il muro si raddoppia, talché strutturalmente i due corpi sono indipendenti. Non è stato possibile accertare se i due ambienti fossero o no comunicanti, e se l'una svolgesse quindi la funzione di camera di decantazione per l'altra, come pure sembrerebbe suggerire la loro posizione. Sul fianco comune nella cisterna settentrionale è visibile una successione di aperture — non sappiamo se passanti in origine — che però non hanno corrispondenza sul lato adiacente della seconda cisterna.

[25] Secondo un precetto riportato da Palladio Rutilio Tauro Emiliano, *Opus agri culturae*, I, 17.

[26] Le due cisterne presentano qualche piccola differenza nelle dimensioni: quella a sud, che conserva quasi intatta la copertura originale, misura esattamente 9,00 m sul lato nord e 9,09 su quello sud, con andamento regolare (al centro 9,05). La larghezza è 4,25 m su entrambi i lati, ma con una leggera simmetria inversa tra le campate nelle quali è diviso l'interno. L'altra, priva della copertura e dei pilastri centrali, ha una lunghezza di 8,89 m a nord e 9,00 a sud, contro una larghezza di 4,40 sul lato est e 4,50 su quello ovest. Gli spessori delle murature di contenimento della prima cisterna sono 77 cm a sud e 81 a nord, a contatto con l'altra cisterna. Questa a sua volta ha spessori di 75 cm a nord e 42 nel lato opposto. Gli spessori dei muri di contenimento sui lati corti sono nell'ordine: 55 e 69 cm verso ovest e 65 e 71 verso est.

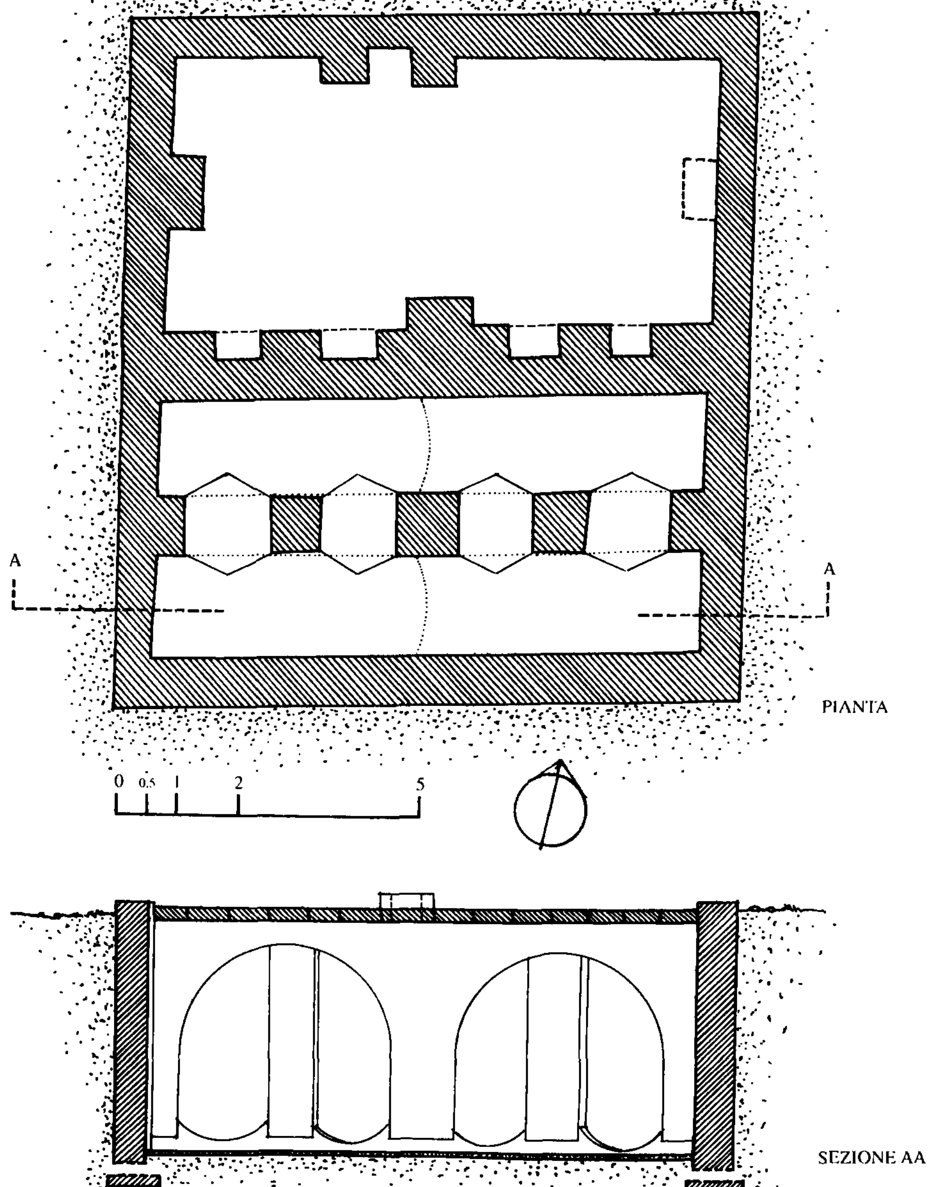


Fig. 5. Le cisterne di Tavşan adası, pianta e sezione longitudinale

due estremi su contrafforti sporgenti dai lati occidentale ed orientale di 44 e 53 cm[27]. I due archi hanno profilo ellittico con l'asse maggiore verticale, poiché ad una luce di 346 cm corrisponde una freccia di ben 212. I loro piedritti sono al contrario molto bassi, appena 70 cm. Malgrado la minore spinta laterale prodotta da questa forma, in un momento successivo è stato necessario costruire due nuovi pilastri per sostenere la struttura. I nuovi sostegni si allineano con quelli esistenti, leggermente spostati verso il pilastro centrale[28] ed esercitano la loro spinta proprio sotto la chiave degli archi. Le porzioni di pavimento sotto le arcate sono concave, con frecce verso il basso di 35 cm, così come i pavimenti delle due navate, che hanno però le generatrici della superficie parallele ai lati maggiori,. La freccia di queste sezioni è di 24 cm. La sagoma curva obbedisce a motivi igienico-funzionali, favorendo il deposito e la separazione massima di impurità e altre sostanze estranee.

L'altezza della cisterna all'intradosso delle lastre di copertura, calcolata dal fondo delle concavità, è di 3,87 m nelle due navate e di 3,77 m nella striscia tra i pilastri. Le arcate di sostegno sono di diverso spessore, 60 e 40 cm[29], da est ad ovest; e sul loro estradosso orizzontale poggiano le lastre di copertura. Queste hanno una larghezza media di circa 60 cm, uno spessore di 22 ed una lunghezza compresa tra 220 e 240 cm. La loro luce libera oscilla tra 170 e 155 cm, che abbiamo visto essere la larghezza massima e minima delle navate sottostanti. Poiché la larghezza del sostegno centrale è costante, la variazione della lunghezza è assorbita quasi interamente dall'appoggio perimetrale, che varia tra 35 e 20 cm. Sull'appoggio perimetrale corre un cordolo in pietra semplicemente accostato al bordo delle lastre. Quasi al centro della campata nord è ancora in sito il foro per attingere l'acqua. Le sue dimensioni sono di 47 per 49 cm di lato, con un bordo a sezione quadrata di circa 20 cm, distante 93 cm dal lato nord della cisterna. Al centro del lato est un taglio di 14 cm

[27] Le dimensioni delle due campate sono leggermmente diverse: ad una larghezza iniziale ad ovest di 170 cm ne corrispondono 165 per la campata a nord; viceversa ad una larghezza iniziale di 155 cm ne corrispondono ad est 160, nella campata meridionale. Nello stesso ordine, da nord a sud, la lunghezza delle due campate si allarga da 9 m a 9,05, e da 9 a 9,09.

[28] Distano infatti 118 cm dal pilastro centrale e 135/139 da quelli contro le pareti. Le loro dimensioni sono irregolari, a differenza di quelli primitivi: 81-84 cm per 88-94 quello ad ovest e 86-93 per 95-100 ad est, con le dimensioni maggiori parallele ai lati corti.

[29] Questo comporta che il profilo dell'arco occidentale sia maggiormente accentuato, e che il pilastro aggiunto sia più alto, 302 cm, restando invariate le quote del pavimento.

ospitava, probabilmente, la fune che sosteneva il secchio con cui era attinta l'acqua. All'interno, ed anche sulle pareti della cisterna scoperta (foto 14), si è quasi completamente conservato l'intonaco di cocciopesto, con un impiego cospicuo di laterizio tritato nell'impasto, come dimostra la sua forte colorazione rossa. Dove è stato possibile misurarne lo spessore se ne sono trovati anche 5 cm, con valori medi, comunque, sempre superiori ai 3. La superficie esterna di questo intonaco presenta per poco meno di metà dello spessore una grana molto più minuta ed omogenea Nella seconda cisterna, del sistema di sostegno della copertura sono rimasti soltanto i due contrafforti dei lati corti, e ciò ha permesso di misurare le due navate, riscontrando una sostanziale uguaglianza con le misure già rilevate nell'altra[30]. Uno spezzone di lastra dello spessore di 22 cm, trovato all'interno ha confermato l'omogeneità dei materiali impiegati. La muratura è realizzata con lo stesso calcare impiegato per la chiesa, squadrato con diversa approssimazione secondo il posto di posa. Le malte usate, anche dove si è verificata caduta di intonaco, sono tenaci e molto ben conservate. Questa cisterna presenta contrafforti anche sui lati lunghi: due sul lato nord ed uno sul lato sud[31]. Su questo stesso lato appaiono, due per parte rispetto al contrafforte centrale, degli ampi incassi rettangolari di larghezza variabile e di cui è' stato impossibile misurare l'altezza perché parzialmente ostruiti dai materiali di crollo. Essi si aprono circa 1,50 m dal bordo superiore del manufatto e rientrano per circa 1 m[32].

Resta infine da menzionare una fontana che sorge poco discosta dall'angolo nord ovest delle cisterne, e che, con la sua articolazione, ci

---

[30] Le due navate, nello stesso ordine seguito nella cisterna coperta, hanno le seguenti misure: navata nord, 158 cm ad ovest e 167 ad est; navata sud, 169 cm ad ovest e 173 ad est. La lunghezza del lato nord è 9,05 m e di quello sud 9 come quello adiacente della cisterna meridionale. I contrafforti sono larghi rispettivamente 120 e 100 cm.

[31] La distanza del contrafforte sud dal bordo orientale è 3,94 m ; esso sporge mediamente 50 cm,ed è largo 110. I due a nord, distano dalla stessa parete orientale 4,30 m il primo, largo 74 cm e profondo 47, 5,77 il secondo (73 cm dal precedente) che è largo 76 cm e profondo 45. Il tratto tra i due contrafforti è arretrato di 15 cm rispetto all'allineamento della parete.

[32] La misura è stata presa nella prima apertura da est, che è anche quella maggiormente ostruita. La seconda è stata chiusa successivamente da un muro a secco a 24 cm di profondità. Le larghezze e le distanze delle aperture sono le seguenti, procedendo da ovest ad est: la prima è larga 75 cm e dista dalla paretre ovest 82 cm; la seconda, 92 cm di larghezza, dista 1 m dalla precedente e 50 cm dal contrafforte; la terza, al di la del contrafforte, è larga 84 e ne dista 56 cm, la quarta, di 63 cm dista dalla precedente 85 cm e 104 dalla parete orientale.

riporta ai pellegrinaggi che sono stati evocati all'inizio. L'insieme aveva forma di un quadrato, con circa 4-5 m di lato, all'interno del quale era inscritto un bacino circolare di 2 m di diametro. Due nicchie, una a base semicircolare e l'altra rettangolare (foto 15), si disponevano sul diametro coincidente con la mediana nord-sud del quadrato di base, mentre sull'altro diametro, perpendicolare al primo, si aprivano due passaggi che permettevano l'accesso al bacino ed alle cannelle di erogazione che dovevano essere alloggiate nelle nicchie. Mentre le dimensioni e l'esatta forma dei passaggi sono difficilmente ricostruibili per lo stato di rovina del manufatto, si conservano, almeno in parte, le due nicchie. Quella rettangolare, profonda circa 1 m e larga 64 cm, ha sul fondo una concavità di 20 cm ed è priva della centinatura superiore, di cui pure rimane l'inizio della curva. L'altezza delle spalle è di circa 1,20 m. La nicchia frontistante, circolare come si è detto, ha un'apertura delle stesse dimensioni, 67 cm, ed una profondità di 45. L'unico passaggio sul quale è stato possibile effettuare una misura, ha una larghezza di 88 cm. Sui lati esterni del ninfeo lungo i quali si aprivano i due passaggi, ai lati di questi, erano sistemate altre nicchie, probabilmente in numero di quattro, che dovevano contenere altre bocchette. Questa distribuzione è testimoniata da una nicchia superstite sul lato sud della fontana (foto 16). La nicchia, a pianta quadrata è larga 64 cm e profonda 68, è centinata, ed è compresa tra due spesse spalle di muro di 66 ed 85 cm. Questa seconda spalla era insieme anche il fianco del passaggio verso il bacino interno. Essa ha un'altezza all'intradosso di circa 1,65 m. e circa 20 cm di spessore di volta. La costruzione presenta una struttura muraria abbastanza povera, costruita come è con numerosi elementi di recupero, molto lontana, comunque, dalla bella regolarità delle cisterne e della chiesa. Inoltre non è solo la povertà della costruzione a colpire, ma, assieme ad essa anche l'irregolarità della realizzazione: la ricostruzione che abbiamo proposto rappresenta una lettura geometrica che non trova effettivo riscontro sul terreno. Tutto quindi indurrebbe a pensare ad un intervento successivo sulla struttura originaria.

MONASTIR DAĞ, LA CHIESA[33]

A chi sale alla chiesa di Monastır Dağ, in posizione dominante la strada tra Torba e Gölköy, e volge lo sguardo verso il nord, appare, a chiudere il golfo di Farilyia, l'isola di Tavşan alla cui sommità si trova la

---

[33] "La penisola di Alicarnasso", 147-153.

chiesa sinora descritta. La distanza minima e le significative somiglianze inducono a pensare uno stretto rapporto di concezione ideativa e di esecuzione tra i due edifici, forse legate alle stesse maestranze. Il confronto dovrebbe evidenziare queste somiglianze per una articolata storia edilizia della regione.

La chiesa di Monastır Dağ ha una pianta basilicale a tre navate, tutte absidate e con σύνθρονον in quella centrale; è preceduta da un nartece ed è fornita di gallerie. Addossate al nartece, due cisterne. Intorno avanzi di un muro-terrapieno cario. Questa descrizione essenziale e tuttavia completa nei suoi elementi, evidenzia la totale coincidenza degli elementi costituenti le due chiese. Addentrandoci nella descrizione vedremo fin dove tale similitudine si mantiene, anche negli elementi di dettaglio, e dove invece intervengono differenze e di quale importanza.

Le dimensioni generali dell'edificio sono pressoché uguali a quelle di Tavşan, ed anche in esso appare immediatamente evidente l'accuratezza dell'esecuzione. Le tre navate hanno la stessa lunghezza di 11,30 m, con larghezza di circa metà la navata centrale, e di poco meno di 1/4 le laterali[34]; hanno egualmente quattro campate, ma presentano una diversa scansione. A Tavşan la divisione tra spazi pieni e vuoti non presenta variazioni dimensionali per tutta la navata, con i pilastri più stretti delle arcate, 120 cm gli uni e 140 le altre. A Monastır Dağ il rapporto tra pieni e vuoti si rovescia: i pilastri hanno le stesse dimensioni di quelli di Tavşan, mentre gli archi sono appena più stretti, con luci mediamente di 115 cm[35]; inoltre i due pilastri estremi, 175 cm, sono sensibilmente più lunghi di quelli intermedi mentre l'ultima arcata ad est è larga 75 cm. Sul lato sinistro della navata centrale rimane a terra l'ampia traccia di un muro, probabilmente un cancello[36], lunga, fin dove se ne è conservato il segno, 1,70 m e spessa 66 cm; nella navata sud c'è un muro tutto addos-

---

[34] La lunghezza della navata centrale è di 11,30 m compresa tra gli 11,28-11,26 della navata nord e gli 11,34-11,35 della navata sud. La larghezza corrispondente è di 5,30 a occidente e 5,41 a oriente, nella navata centrale, e 2,45-2,50 m e 2,30-2,35 m nelle due navate. La chiesa ha una lunghezza complessiva, comprese la sporgenza absidale ed il nartece di 17,78 m, ed una larghezza di 13,70. I pilastri sono di 1 m ed i muri esterni di 80 cm. Se però consideriamo soltanto lo spazio interno della chiesa, escludendo i muri perimetrali e le sporgenze absidali, ritorniamo, come a Tavşan, ad una dimensione quadrata: 12,05 m la larghezza e 11,30 m la lunghezza

[35] Ricordiamo che a Tavşan il fronte dei pilastri era mediamente di 125 cm e la luce degli archi di 140.

[36] Nella medesima posizione, ma con consistenza ed evidenza assolutamente minori, si è trovata traccia di un cancello anche nella chiesa di Tavşan.

sato al pilastro, lungo 1,10 m, alto poco più di 1 e spesso 55 cm[37]. Le tre arcate del lato settentrionale della navata centrale (foto 17), che precedono il supposto cancello, sono poi tutti riempite da uno stilobate alto mediamente 40 cm; esso è presente, nel fianco meridionale, solo nella prima campata ad occidente[38]. Tutti insieme questi elementi individuano due spazi separati all'interno della chiesa e impediscono la comunicazione tra le navate laterali e quella centrale. Resta comunque problematica la marcata differenza dell'ultima apertura prima dell'abside, larga, come è stato già detto, solo 75 cm, un passaggio che non partecipa del ritmo delle arcate[39].

Il nartece della chiesa si è conservato nella sua interezza, almeno per il piano inferiore, anche se privo della volta. Questa è rimasta riconoscibile nella sua struttura costruttiva, attestata dal doppio filare di conci del suo innesto sopra la porta centrale della chiesa. Considerando lo spazio che divide la posizione dell'estradosso della volta dalla soglia della grande finestra soprastante l'ingresso, troppo piccolo per ospitare l'inclinazione di una copertura a tetto, si può agevolmente dedurne che il nartece prevedeva un piano superiore. Dal suo esame si possono ricavare quindi, per analogia, elementi per una ricostruzione induttiva del nartece della chiesa di Tavşan. Il muro orientale, in comune con la chiesa, ed occidentale, sui quali impostava la volta a botte di copertura, hanno spessori inferiori agli altri muri perimetrali, 62-65 cm. Il nartece non ha divisioni interne, ed è costituito da un unico vano rettangolare che occupa esattamente il fronte della chiesa, senza l'appendice laterale a sud che abbiamo visto a Tavşan. Oltre tutto il terreno su questo lato dell'edificio è fortemente scosceso ed ha obbligato a spostare l'ingresso laterale sul fianco nord, dove è presente un'apertura di 115 cm leggermente spostata ad est rispetto alla mezzeria della parete. Le dimensioni interne del lato maggiore sono 12,40 m ad est e 12,25 m ad ovest; anche la larghezza, di 2,40 m al centro, va restringendosi da nord a sud. Ci sembra importante sottolineare il disassamento tra l'unico ingresso ad ovest del nartece e le tre porte delle navate. Mentre gli accessi alla chiesa — 90 cm di larghezza e 200 di

[37] Per questo muro è tuttavia molto forte il sospetto che possa trattarsi di un intervento posteriore.

[38] Sui due lati della navata centrale, più accentuatamente sul lato destro, si nota un rialzo di circa 40 cm del piano, il cui senso ci resta sconosciuto. Non sappiamo se assegnare la cosa ad una particolarità della pavimentazione centrale o all'accumulo di materiale crollato.

[39] Ci esimiamo dall'esplicitare considerazioni di carattere liturgico, vista l'unicità del caso.

altezza i laterali, 120 e 250 quello centrale — sono sull'asse delle navate, la porta di accesso al nartece (foto 18) è in posizione eccentrica, spostata verso destra rispetto all'asse della costruzione. L'apertura è larga 1,15 m ed alta 2,35, e termina con una piattabanda poggiante su spalle i cui elementi terminali sono sagomati a trapezio per ridurre la luce dell'apertura. Sopra la piattabanda è aggiunta una sezione di arco di scarico realizzato con conci inseriti nella muratura alquanto irregolare della facciata, crollata immediatamente al di sopra dell'arco stesso. La porta della navata nord mostra ancora in opera, come piattabanda, una lastra monolitica di calcare (foto 19). Per lo spostamento dell'ingresso esterno le due aperture si sovrappongono per soli 30 cm. Sul lato nord del nartece si apre un altro accesso di 1 m; a sud, anche per la ricordata irregolarità del terreno su questo lato, non è presente alcun passaggio.

La muratura dell'edificio presenta due distinte fatture: molto precisa nei pilastri tra le navate, realizzati tutti, sino all'imposta degli archi, con grandi blocchi parallelepipedi di dimensioni costanti, 40 per 80 cm, posti in opera con grande cura; l'archivolto degli archi è altrettanto curato, realizzato con conci dello spessore di 30 cm circa. I pennacchi sono realizzati in *opus incertum*, muratura usata per realizzare tutte le altre parti dell'edificio, con esclusione, naturalmente, di bordi, stipiti e altri dettagli di delicata posizione. Le tre absidi, come già quelle di Tavşan, presentano andamento circolare anche verso l'esterno; con spessori murari approssimativamente uguali, di circa 80 cm. Quella centrale (foto 20) aveva una grande trifora della quale restano le spalle e l'attacco degli archi laterali, mentre le due minori sono illuminate da monofore di 45 e 60 cm di larghezza. Lungo le due navate laterali sono presenti numerose nicchie[40], e nella navata sud anche due piccole finestre, entrambe strombate[41]. L'abside centrale si fregiava di un σύνθρονον, del quale rimangono le

---

[40] Le dimensioni delle nicchie sono tutte approssimativamente di 40 cm di larghezza e 50 di profondità, con un'altezza di circa 50-60 cm, e ad altezza variabile dalla quota del pavimento. Se ne trovano 3 in ciascuna delle due navate, ma con diversa collocazione: nella navata nord due sono sulla parete nord, una immediatamente accanto all'ingresso e l'altra a 4 m da essa. La terza, sul muro opposto, è a ridosso dello stipite dell'arco absidale. Nella navata sud due si trovano affacciate accanto all'ingresso, la terza, più grande delle altre, 52 cm per 70, è anch'essa poco prima dello stipite nord dell'arco absidale.

[41] Le due finestrelle si trovano una al centro della parete della navata, l'altra nello spazio delimitato dal muro verso l'abside. La loro dimensione è di poco più di 50 cm di larghezza all'interno e di circa 35 all'esterno; l'altezza circa 65-70 cm, con la soglia a 1,40 m dal piano del pavimento. La finestra al centro della navata è divisa in due parti da un setto centrale di 19 cm che prosegue per tutto lo spessore del muro.

tracce di tre sedili nel semicerchio destro, ed il possibile alloggiamento della cattedra al centro[42]. All'esterno del lato orientale della chiesa è stato operato un intervento di trasformazione (foto 21), in un momento posteriore difficile da assegnare cronologicamente. Si tratta di una muratura che non presenta grandi differenze con il resto dell'edificio, costituita da scapoli non squadrati, posti in opera a formare corsi approssimativi, frequentemente interrotti da elementi di diversa grandezza. Essa chiude la parte posteriore delle absidi, congiungendo ciascuna delle due spalle interne delle monofore delle absidi minori con l'estremo contiguo della trifora centrale; è aderente alla muratura delle semiabsidi minori, ma rimane ad una distanza di circa 10 cm nella zona dell'abside maggiore.

Il piano superiore si conserva soltanto nella navata sud, l'unica nella quale è rimasta la volta. Questa imposta a 2,11 m e alla chiave dell'intradosso raggiunge i 3,28 m. Ad esclusione della copertura, è possibile ricostruire l'andamento delle gallerie a partire dai resti di quella meridionale. Si tratta di uno spazio indiviso di 2,60 m di larghezza — appena più largo, perciò, della sottostante navata — e di 12,75 m di lunghezza. Rispetto alla lunghezza del vano inferiore questo aggiunge la parte terminale ad est, poiché recupera lo spessore del muro absidale, sfruttando come chiusura l'aggiunta posteriore operata a est. Nulla si può dire circa la copertura di questa galleria, di cui restano i muri perimetrali sino ad un'altezza di circa 70 cm. Sul muro settentrionale si può leggere la successione delle aperture che affacciavano sulla navata centrale: si tratta di cinque aperture tutte uguali, larghe 65 cm e con un parapetto di 26, poste però a distanze variabili, dalla maggiore di 2,40 all'estremo est della galleria, alla minore di 1,70 m che la segue immediatamente. Le altre, molto simili come dimensione, proseguendo verso ovest sono nell'ordine 1,80 e 1,90 m, mentre l'ultima torna alla misura di 2,30m, ristabilendo la simmetria della partizione. Gli spigoli terminali dei due muri della galleria ad ovest non presentano alcuna ammorsatura che possa suggerire una sua chiusura, il che ci conferma nell'ipotesi primitiva che la galleria continuasse anche sopra al nartece. Il muro perimetrale sud della galleria ha una larghezza di 70 cm, ed ha subito due ampi crolli che ne hanno travolto le aperture, rendendone impossibile la localizza-

---

[42] I tre sedili hanno dimesioni diverse. Il primo dal basso ha 23 cm di seduta e 17 di alzata; il secondo 25 e 32 cm; il terzo, addossato alla parete dell'abside, ha di nuovo 17 cm di alzata e 68 di seduta. Non si può escludere che questo spazio ospitasse due sedute. Al centro della curva è rimasto un gradino di 39 cm di altezza e largo 60 sul quale avrebbe potuto trovare sistemazione anche una cattedra.

1. Tavşan adası, angolo sud-ovest del muro cario.

3. Tavşan adası, la chiesa, veduta da nord.

5. Tavşan adası, la chiesa, veduta da sud.



7. Tavşan adası, la chiesa, navata centrale.



9. Tavşan adası, la chiesa, decorazione del concio in chiave di un arco della navata centrale.



11. Tavşan adası, la chiesa, navata sud.



12. Tavsan adası, la cisterna [illegible]

13. Tavşan adası, le cisterne affiancate.



15. Tavşan adası, nicchia rettangolare della fontana.



17. Monastır Dağ, arcate del lato nord della navata centrale.

18. Monastır Dağ, ingresso ovest al nartece.

19. Monastır Dağ, ingresso della navata nord dall'interno.



20. Monastı Dağ, ab ide tr l



21. Monastır Dağ, piano superiore, intervento all'esterno dell'abside.

23. Tavşan adası, capitello romano con croce incisa.



**25. Tavşan adası,
frammento romano.**

27. Tavşan adası, profilo della cornice.

29. Tavşan adası, segni di grappa sulla cornice.

31. Tavşan adası, colonnetta troncoconica.

33. Tavşan adası, frammento angolare di pluteo.

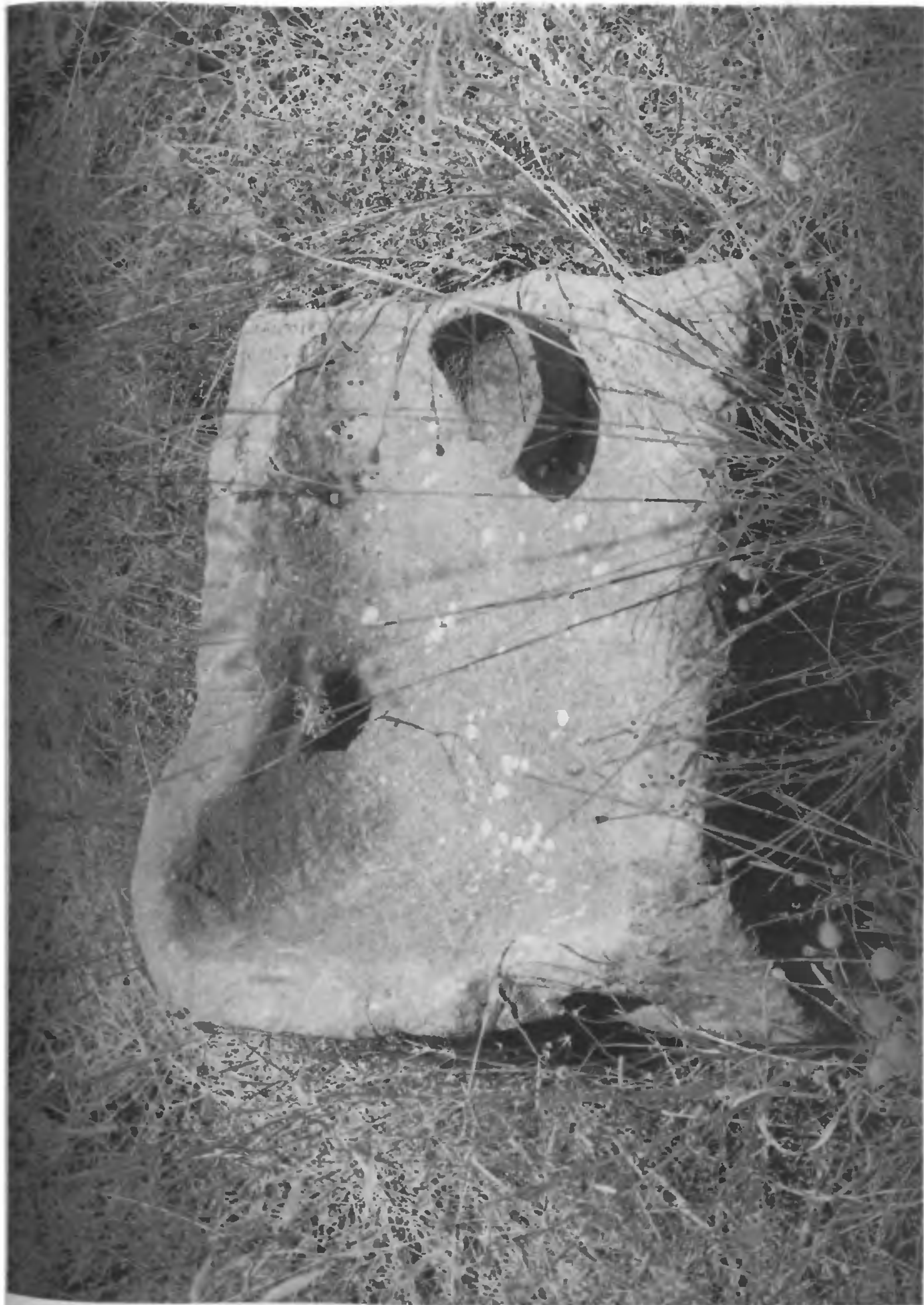
35. Tavşan adası, pulvino in marmo bianco.

37. Tavşan adası, frammento decorativo.



38. Tavşan adası, blocco di marm

39. Tavşan adası, recipiente per uso domestico.



41. Tavşan adası, recipiente per uso domestico.

42. Tavşan adası, frammento musivo.

zione sulla parete. Da ovest ad est la prima apertura inizia dopo 2,70 m ed è lunga 1,60 m circa; la seconda inizia 6 m dopo la prima, ed è lunga circa 2,50 m, terminando quasi alla fine della galleria. Sulla fronte occidentale della chiesa è rimasta la grande apertura di facciata, parzialmente crollata. Se ne possono dare le dimensioni della larghezza, 1,95 m, e l'altezza da terra della sua soglia, di 4,50 m.

Le due cisterne che precedono l'ingresso sono appoggiate sul muro occidentale del nartece ove sono completamente interrate. A causa dell'andamento del terreno emerge parzialmente nella sua parte ad ovest quella più meridionale delle due, mentre l'altra, più corta, rimane tutta interrata[43].

L'esame condotto sulla chiesa di Tavşan ha sollevato alcuni problemi di interpretazione e di ricostruzione ai quali non è stato sempre possibile dare una risposta. D'altro canto, analizzando la chiesa di Monastır Dağ, abbiamo notato quante somiglianze leghino i due edifici: l'organizzazione dello spazio, innanzi tutto, con i numerosi riscontri distributivi; le misure, generali e di dettaglio; la tecnica costruttiva; i pilastri, i cancelli e tanti altri elementi eccedenti la comune appartenenza tipologica. Sembrerebbe quindi che una matrice unica abbia potuto sovrintendere ai due interventi, senza tuttavia inibire una diversificazione successiva dei percorsi sugli aspetti particolari ed esecutivi della costruzione; la decorazione, il corredo scultoreo e decorativo, per esempio, sono stati realizzati secondo le tecniche e le possibilità economiche di ciascuna committenza. La collazione di questi elementi potrebbe servire entrambi gli edifici, riducendo gli spazi di incertezza e sostenendo ipotesi che apparirebbero altrimenti prive di plausibili sostegni.

Uno dei punti di incertezza nella ricostruzione della chiesa di Tavşan riguarda le coperture, in particolare la possibilità, scontatane la plausibilità, della presenza di gallerie sulle navate laterali. Le coperture sarebbero state realizzate con tegole, come testimonia la grande quantità di frammenti presenti nell'area. La navata centrale avrebbe avuto sicuramente la volta protetta da un massetto che creava il doppio spiovente sul quale poggiava la copertura, come in numerosi edifici ancora esistenti. Il discorso è più articolato per le navate laterali. È pensabile che queste

---

43 Le dimensioni delle due cisterne sono minori di quelle viste a Tavşan. La cisterna di destra è lunga 7,35 m e larga 3,50 all'interno. Il lato maggiore esterno ha uno spessore di 90 cm, più largo è quello verso l'interno, 1,10 m. Sul fronte, che ha uno spessore di 73 cm, c'è una apertura arcuata di circa 60 cm. La cisterna di sinistra, di più difficile rilevazione, ha la stessa larghezza ma una lunghezza, almeno per quanto è stato possibile vedere, di soli 5 m circa.

potessero avere al piano superiore delle gallerie, affacciate sulla navata principale attraverso le quattro finestre centinate visibili su ciascun lato della chiesa. Gli indizi per questa conclusione sono numerosi e di varia natura. Innanzi tutto osserviamo che trovandosi il colmo delle volte delle navate laterali alla quota della soglia delle finestre della navata centrale[44], queste sarebbero state ostruite da un'eventuale falda di copertura, per quanto poco inclinata; e che il livello dei muri esterni, soprattutto nel tratto orientale della navata sud, ne avrebbe sorpassato abbondantemente la quota di gronda. Inoltre se le volte avessero dovuto sostenere un tetto, sarebbe stato inutile riportare in piano il loro estradosso mediante le anfore (foto 22) che vediamo ancora sotto le finestre occidentali del muro sud della navata centrale. E ancora la presenza di buche pontaie nel muro che sovrasta l'ingresso alla navata sud, allineate con quelle sulla parte centrale della facciata, testimonia l'installazione di un ponte di servizio che non avrebbe avuto senso ove la costruzione si fosse interrotta al piano terreno. Analogo discorso per l'altra serie di buche presenti sulla parete esterna della navata centrale tra le finestre del secondo ordine, circa 60 cm più in alto del cervello della volta della navata laterale. Poiché la distanza tra due ponti successivi è attorno a 1,60 m[45], dobbiamo immaginare per il fianco esterno della navata laterale una muratura in elevazione di almeno 2,20 m, che ci fornisce un'altezza ragionevole per la praticabilità dei vani di possibili gallerie.

L'ipotesi formulata per le navate coinvolgerebbe anche la struttura del nartece. La sporgenza a sud, oltre che partecipare di un percorso processionale, troverebbe una sua giustificazione come recesso ove sistemare la salita alle gallerie, magari una semplice scala in legno,in posizione tale da non interferire con l'ingresso alle navate laterali. La sua unicità, non essendovi una simmetria a nord, avrebbe consentito anche con l'ipotesi di un doppio ordine del nartece necessario per assicurare la continuità della galleria.

Anche a Monastır Dağ il nartece era preceduto da una struttura collegabile in qualche modo ad una funzione processionale. Il passaggio tra le due cisterne, sebbene di difficile lettura per il pessimo stato di conservazione, sembra costituire un accesso monumentale al nartece con il cui

---

[44] Le quote sono state rilevate nella navata nord.

[45] Tale appare la distanza, all'interno della navata centrale, tra la serie di buche all'altezza dell'imposta degli archi e la serie successiva, immediatamente sotto la cornice.

unico ingresso è perfettamente in asse. Questa tipologia di ingresso monumentale non è molto dissimile da quelli citati a proposito di Tavşan[46].

IL REPERTORIO DECORATIVO LITICO DELLA CHIESA DI TAVŞAN

Già in passato si faceva notare lo stato di confusione in cui versava l'interno dell'edificio sì che non tutto l'apparato decorativo litico, o quanto d'esso restava in frammenti, poteva essere visto ed analizzato. Il ritorno biennale sull'isola, dopo un decennio, ci ha dato la possibilità di trovare nuovi ed interessanti pezzi marmorei, come anche di constatare la scomparsa di altri[47]. Sembra opportuno in questa sede offrire l'intero repertorio scultorio bizantino richiamando alla memoria quei pezzi già in passato citati. Quanto al tipo di marmo bianco impiegato per la gran parte dei pezzi singoli, non possiamo che pensare alle tre cave vicine: quella di Milas, di Eraclea al Latmos e Iasos. Milas era, nel suo antico splendore, ricca di marmi, e sembra abbia soddisfatto convenientemente non soltanto le locali esigenze, ma abbia anche inviato marmo a Labranda; il brecciato rosso di Iasos non appare[48] — su di esso ritorneremo in un altro contesto — ma di questa città è accertato anche un brecciato bianco a cristalli medi; quello di Eraclea, a cui il decoro di Tavşan venne in passato riferito, era anch'esso molto diffuso nella contrada e in Asia Minore presentando sia una qualità bianca a grandi cristalli, sia una grigia a cristalli piccoli. La cornice absidale sembra essere di marmo di Caristio (cipollino)[49]. V'è, infine, una considerazione di carattere genera-

---

[46] In particolare cf. la chiesa di Asardibi Limanı in Ruggieri, "Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi, II parte", OCP 55 (1989) 358-359.

[47] Fino al 1987, cf. Ruggieri, "La chiesa di Küçük Tavşan" 394-6. Sono scomparsi i frammenti musivi, il pulvino con croce a sbalzo (*ib.* 395, foto 9) e i frammenti di pluteo con croce (rinvenuti nel 1994 e scomparsi nel 1996). Qualche indigeno usa le navate laterali a mò di magazzino e rifugio (la navata sud ha subito un intervento in cemento nella volta a ovest): è nelle navate che erano e sono in gran parte accumulati i frammenti di cui forse qualcuno, siamo ben consci, resta ancora sepolto sotto i pericolosi cumuli di pietre.

[48] Fra i frammenti marmorei rinvenuti *in situ* abbiamo trovato un piccolo frammento di questo brecciato iasio (alto 25 cm, e spesso 3-4 cm); un altro frammento nella chiesa di Monastır Dağ.

[49] R. Gnoli, *Marmora Romana* (Roma, 1988^2) 181-3; M. C. Marchei, s. v., in *Marmi Antichi* (Roma 1997) 202-3. Per gli altri marmi, cf. D. Monna e P. Pensabene, *Marmi dell'Asia Minore* (Roma, 1977) 111-124; St. Mitchell and A. W. Mc Nicoll, *ArchRep* 1978-79, 81; per il marmo di Iasos, cf. A. La Rocca, Archaeological Survey in the Gulf of Mandalya, 1988-89, *IX Arastırma Sonuçları Toplantısı* (Ankara, 1992) 60. Lastre e blocchi di marmo iasio non lavorati sono stati rinvenuti recentemente presso il Balık

le. L'appartenenza di un pezzo scultoreo (romano o bizantino) chiaramente riposa sul tipo di decorazione che esso sostiene; ciò, tuttavia, non comporta necessariamente che un frammento decorativo romano non possa essere stato riutilizzato in seguito dai bizantini cambiando la *facies* a luce. Si è notato questo processo nelle due cornici poste come capitelli sugli stipiti a chiusura dell'abside centrale,: sul lato di una delle quali fu incisa una croce (foto 23). Quando questo processo è abbastanza documentato dallo stato del frammento sarà notato in queste pagine.

I frammenti romani, di cornici ed architravi restano *in loco*: la coppia (ma forse si tratta di due sezioni di una stessa cornice) di capitelli di pilastro d'angolo, di ottima fattura, che corona gli stipiti dell'arco absidale immediatamente sotto la cornice (altri due pezzi romani con identica decorazione erano una volta a terra nella navata nord, ora non più). Il capitello è formato da un collarino a parete verticale, ornato da una fila di baccelli a lunula e coronato da un sottile cordone destrogiro; su questo poggia una *cyma recta* decorata da palmette a fiamma a 9 foglie alternativamente aperte e chiuse. Alla base una sottile fascia arretrata che sovrasta dei dentelli (foto 24).

Sparsi nelle navate sono rinvenibili gli altri frammenti con moduli più elaborati (dentelli, ovuli, palmette ed archetti [foto 25-26]). Questi frammenti databili nella secondà metà-fine del II secolo, sono inoltre affiancati da numerosi altri frammenti marmorei le cui modanature consunte sono pressocchè illeggibili, o hanno dimensioni così minute da nascondere la loro originale natura. Questi numerosi frammenti antichi sono di colore bianco-grigiastro con cristalli medio-grandi; una supposizione,

---

Pazarı: F. Berti, "L'Antiquarium di Iasos e il Balık Pazarı: temi e suggestioni di una esposizione", *Iasos di Caria: un contributo ferrarese all'archeologia microasiatica. Progetti e lavori di restauro (Atti dell'Accad. delle Scienze di Ferrara*, suppl. al v. 7, 1993-1994), (Ferrara, 1995) 150; R. Parapetti, Il complesso del Balık Pazarı. Studi di restauro e anastilosi, *ib.* 117. Un blocco di questo marmo iasio, semilavorato, è stato utilizzato come copertura per una sepoltura bizantina: D. Baldoni, "Tombe bizantine all'esterno del Balık Pazarı", *Bolletino dell'Ass. Iasos di Caria* 2 (1996) 7. Viene da notare come il marmo usato a Iasos e a Cnidos sembra sia stato prevalentemente quello locale, cioè dalle cave di Iasos, di Milas, di Eraclea e Afrodisia: E. Pagello, "Il foro romano imperiale. Considerazioni preliminari", *Studi su Iasos di Caria. Venticinque anni di scavi della Missione Archeologica Italiana, BA*, suppl. al n. 31-32 (1987) 137-150; A. Bilban Yalçın, "Alcune osservazioni", 112 osserva un solo pluteo di marmo proconnesio. Quest'ultimo non sembra sia stato esportato in modo preponderante su questa costa caria: cf. C. Barsanti, "L'esportazione di marmi dal Proconneso nelle regioni pontiche durante il IV-VI secolo", *Rivista dell'Istit. Nazionale d'Arch. e Storia dell'Arte*, ser. III, 12 (1989), spec. 209-212.

peraltro abbastanza ragionevole, è che essi arrivino da Alicarnasso[50] ove, nel locale museo, sono abbondantemente documentate le decorazioni marmoree suddette. Molto probabile, inoltre, che questo materiale marmoreo sia arrivato a Tavşan adası via mare con imbarco a Torba.

La cornice che corre sotto le finestre per tutta la lunghezza della navata centrale merita una menzione particolare[51]. Il marmo è bianco con venature grigio-intenso, e il profilo è di mano bizantina[52] (foto 27); i blocchi, tuttavia, appartenevano ad un edificio precedente, probabilmente romano e sito sulla terraferma. Essi facevano parte di un solo edificio (uno stilobate? pavimentazione?) giacchè recano i marchi espressi con lettere[53] (foto 28) non rimessi in opera, tuttavia, nella stessa sequenza. A luce sono rimasti i fori per le grappe a doppia T e Π (foto 29), un segno che ci lascia scorgere la perizia bizantina nell'utilizzare opportunamente blocchi più o meno uguali (la dimensione dei blocchi componenti la cornice varia) dello stesso marmo per supplire a tutti gli ordini di cornice all'interno della chiesa. Infine, non è fuori luogo sottolineare l'intelligente riuso del materiale antico a Tavşan: al contrario di quanto è accaduto nella basilica urbana di Myndus, ove il marmo è stato utilizzato con mera funzione costruttiva, qui esso è stato foggiato — e sempre per istanze decorative e non costruttive — per nuove esigenze o lasciato intatto, con la sua originale decorazione[54].

---

[50] Questo tipo di decorazione non è stato rinvenuto a Gölköy, né a Myndus; ci sembra improbabile una provenienza da Bargylia o Iasos.

[51] Una cornice identica, pur se di spessore inferiore, dello stesso marmo, si trova a terra nel "mausoleo" di Torba (cf. "La penisola di Alicarnasso" 135 e foto 7); questo dato rafforza l'ipotesi non solo della mano bizantina, ma anche di marmorari locali al lavoro in questa penisola.

[52] Questo profilo si riscontra a Iasos, pur se con marmo differente. Si tratta in questo caso di mensoloni oggi esposti nel Balık Pazarı (inediti); cf. anche Ruggieri, "La chiesa di Küçük Tavşan Adası" 393 e n. 22. I motivi decorativi che esponiamo di seguito rientrano nella compagine bizantina propria a questo territorio (purtroppo inediti, ci sembra, restano le sculture di Milas, Alicarnassus e Myndus); per Iasos, cf. F. Berti, "L'Antiquarium di Iasos", 144-5, foto 5-9.

[53] Sulla faccia a luce le lettere greche isolate: scritte verticalmente sul lato lungo si leggono: 1. ΚΒ =–Β Δ 2. Δ 3. ☰ ⅂ ΤΊ 4. Κ Δ 5. Ε Ε = (altezza delle lettere: 4-5 cm). Cf. per la stoà est a Iasos: E. Pagello, "Il foro romano imperiale" 147; C. Barsanti, "L'esportazione di marmi" 215-220; F. W. Deichmann, *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes. Kommetar* 3 (Stuttgart, 1989) 375.

[54] Per il riuso nella sequenza longitudinale, cf. le stimolanti note di P. Pensabene, "Reimpiego dei marmi antichi nelle chiese altomedievali di Roma", in *Marmi Antichi* 58.

Quanto segue, se non indicato altrimenti, si trova all'interno del corpo della chiesa.

1 – Base di colonna, nell'ambiente ovest della navata sud, rotta ad un angolo, marmo bianco con listello come plinto (38 cm), avente gole diritte e rovesce per tori e scozie: altezza 18 cm, diametro 34 cm (foto 30). Accanto al foro per l'inserimento del perno centrale, v'era anche il solco che arrivava fino al limite del facciavista onde evitare l'eccesso di piombo. La base sembra bizantina, il suo diametro risulterebbe, comunque, troppo grande per alloggiare colonne di dimensioni ridotte quali quelle presenti a Tavşan.

2 – Colonnetta di marmo grigio, troncoconica, con listello di base come plinto con gola diritta e rovescia (foto 31); alta 64 cm, circonferenza maggiore 62,5 cm, minore 51 cm, lato del plinto 28 cm (sostegno per la mensa?). La colonnetta si trova a 20 m ca. ad ovest dalla chiesa.

3 – Fusto rotto di colonna, marmo bianco con patina rosata diffusa, con doppia modanatura e gola; altezza 52 cm, diametro 23 cm (foto 32).

4 – Frammento di fusto di colonna, stesso tipo del n. 3; lunghezza 35 cm ca. La presenza di due colonne identiche lascia pensare ad un decoro del cancello o del *templon* ove andrebbero a congiungersi altri elementi che seguiranno. Le dimensioni ridotte possono anche indurre a ritenere le colonnette come poste a segnare la fenestrazione dell'abside centrale; l'uso di colonne per la statica di questa chiesa è, comunque, da escludere.

5 – Blocco marmoreo bianco, rozzamente modanato con due larghe fasce divise da una gola stretta. Il pezzo sembra non finito, ed era forse inteso a divenire una base di colonna; lato lungo 45 cm ca.

6 – Frammento angolare di pluteo, decorato su ambo i lati; marmo bianco, 55 per 33 cm, spessore 12 cm ca. Il campo angolare conservato contiene una croce latina non a bordi profilati, bensì a doppio sbalzo (1 cm), la cui asta verticale misura 25 e quella orizzontale 16 cm (foto 33). I bordi sono segnati da una doppia diversa modanatura: a) due fasce a sbalzo di cui l'inferiore associa la fine dell'asta orizzontale, b) un listello tondeggiante divide due fasce di cui l'inferiore presenta uno sbalzo di 3 cm ca. per raggiungere il campo e l'asta della croce. Sottostante alla croce fuoriesce una foglia a sbalzo, purtroppo rotta. Il retro dello stesso frammento presenta un campo senza decorazione ed un'identica modanatura su ambo le direzioni: due fasce divise da un listello tondeggiante. A questo pluteo appartiene un altro piccolo frammento.

7 – Frammento angolare di pluteo, marmo bianco, 45 per 12 cm. Verticalmente, ad una fascia esterna seguiva un listello tondeggiante ed un

altro piano; a quest'ultimo si attaccava l'asta della croce che campiva l'angolo superiore della lastra (foto 34). La modanatura orizzontale presenta una larga fascia, un listello rozzamente tondeggiante ed un altro ancora che s'univa a quello verticale. La faccia superiore è molto larga rispetto alla corrispondente verticale; non si sono riscontrate tracce di muratura su questo bordo tale da poter ritenere la lastra come immessa nel muro da questa parte. Il n. 7 porta una croce simile al n. 6, pur se i due non fanno parte dello stesso pluteo.

8 – Frammento marmoreo di incerta identità (pluteo?), smussato ad un angolo, marmo bianco con tinteggiatura rosea diffuso avente una modanatura molto semplice; lungo 75 e spesso 11,5 cm.

9 – Frammento dello stesso marmo del n. 8, attualmente impiegato come gradino per entrare nel vano a sud-ovest; lungo 66, spesso 18 cm presenta una sottile gola come modanatura sulla fascia anteriore, mentre il retro, non lavorato farebbe pensare ad un pluteo.

10 – Sei frammenti marmorei di marmo bianco e bianco-grigio, erratici. Difficile identificare la loro appartenenza: il taglio d'uno d'essi lascia pensare ad un pilastrino di cancello con fascia centrale a sbalzo; un altro presenta una ricca modanatura di listelli piatti e tondi (frammento di lastra d'ambone?).

11 – Pulvino in marmo bianco con tinteggiatura rosea; base inferiore 29 per 16 cm, mentre quella superiore misura 54 per 25 cm. Privo di decorazione se non fosse per due gole accennate sulla faccia lunga (foto 35).

12 – Frammento di pulvino, marmo bianco con striature grigie, privo di decorazione, sovrastato da abaco: 60 (lunghezza ricostruita) per 29 cm; alto 20,5 cm (foto 36). Esempi analoghi si rinvengono a Mileto e a Iasos, ove però la decorazione a croce con campiture fitomorfe differenzia il nostro esemplare facendone un caso alquanto povero, forse dovuto al suo stato non finito (cf. n. 13).

13 – Frammento di pulvino, stesso marmo e dimensione del n. 12 (non più presente nella chiesa). Su una faccia campeggia una croce latina (le aste misurano 15 per 13 cm) fiancheggiata da virgulti terminanti con foglia a cuore[55]

14 – Frammento decorativo (del *templon?)*, marmo bianco con venature rosee: 60 per 27 cm (dimensioni ricostruite) (foto 37). Un clipeo a doppio listello tondeggiante racchiude una croce maltese — unica do-

---

[55] Per la tipologia, vedi F. Berti, "Iasos di Caria" 144 foto 7.

cumentazione di questo tipo di croce, peraltro diffusa nel territorio circostante. S'affianca un uccello[56], lo si direbbe una colomba se la figura si fermasse a quanto offre il frammento. Il pezzo, infatti, presenta alla sua estremità destra una resega che crea su ambo i lati la possibilità di incastrare il pezzo su un altro contiguo. L'esecuzione dell'uccello è mediocre, piatto il rilievo, mentre la croce clipeata mostra una buona fattura.

15 – Grande blocco di marmo bianco, probabilmente parte di un pilastro: 65 per 53 cm. Su di esso è incisa una croce latina, la cui asta verticale è alta 33,5 cm (quest'asta ha l'aggiunta di un piede di 2 cm), mentre l'orizzontale misura 13,5 cm (foto 38). Ci saremmo aspettati motivi fitomorfi, quali accompagnano la croce del n. 6, mentre qui l'incisione resta nuda acuendo la povertà dell'esecuzione.

16 – Una menzione particolare riguarda la modalità esecutiva messa in opera sui due fregi romani posti in alto a chiusura degli stipiti dell'abside centrale come cornici d'imposta del fronte absidale (cf. foto 23-24). Attentamente i bizantini hanno scelto due fregi identici, nella decorazione e nelle dimensioni, ponendoli all'incontro delle cornici, quella che arriva lungo la navata centrale raccordata con un'aggiunta, e l'altra che entra in abside. Il fregio romano, dunque, è sembrato più accattivante per questo raccordo, distogliendo così lo sguardo dalla cattiva esecuzione messa in opera al raccordo delle differenti altezze delle cornici. Con cura il fregio di sinistra, a nord, ha conservata la sua decorazione originale ad archetti e palmette lungo la faccia che guarda all'interno dell'abside, mentre è stato accuratamente erasa la faccia a vista sulla navata per accogliere così una croce latina (18 per 14 cm). Questa croce presenta un gambo, sottostante all'asta verticale, da cui partono due rami terminanti a foglie (a cuore, di vite, filiformi). La fretta, o, forse, la mancanza di perizia ha fatto si che il disegno, che pur poteva offrire un certo equilibrio compositivo, perda il giusto rilievo e proporzione appiattendosi. Il fregio di sinistra, invece, non ha ricevuto la croce, ma solo una mano di calce: si copre a metà il motivo decorativo antico appiattendo

[56] Esempi simili di uccelli che si abbeverano alla croce, in questa circostanza dei pavoni, si riscontrano nei musei di Mileto e di Bodrum. In quest'ultimo caso, la croce e gli uccelli sono in un campo circolare e la linea curva che disegna il petto, come la testa richiamano il nostro rilievo. In aggiunta, la lastra di Bodrum presenta tre (due esistenti) cerchi campiti da 6 figure, motivo che troviamo sul concio in chiave di alcuni archi della nostra chiesa. Nel museo di Milas, un grande pluteo marmoreo proveniente da Bargylia porta un uccello, rapace probabilmente, visto l'artiglio ricurvo, campito da un cerchio centrale a doppio listello piatto.

così la metà volta al muro e lasciando intatta la decorazione per l'altra metà che sporge verso l'abside[57].

17 – Tre grandi recipienti per uso domestico in calcare locale, grigio: serbatoi per la pressa e la macina dell'ulivo, mentre il terzo era atto a smistare liquidi (acqua della fontana). La manufattura dei primi due grandi recipienti concavi è molto accurata, e richiama lo stesso materiale e tecnica degli altri stumenti domestici rinvenuti sulla terraferma[58]. La cultura dell'ulivo, antica tradizione caria e ben studiata in passato su questa costa, ha lasciato anche tracce sull'isola che conserva ancora alberi d'ulivo selvaggio (foto 29, 40 e 41).

18 – Frammenti musivi (rinvenuti nel passato) all'interno della chiesa[59] (foto 42 e 43). Dai cinque campioni di pavimento musivo mono e policromatico rinvenuti in loco segue: a) le tessere sono calcaree e marmoree, e quando squadrate, lo sono molto rozzamente conservando ruvidezza anche sulla faccia a luce; b) le dimensioni oscillano fra 15 e 25 mm; non si è usato lo stesso marmo per la fattura delle tessere: si trova marmo bianco, bianco con venature rosee e il rosso iasio; c) la coesione della tessera all'allettamento è molto forte; non può dirsi lo stesso delle tessere fra loro, in quanto si constata l'inserzione di piccoli frammenti marmorei assolutamente non rispondenti alle dimensioni sopra dette; d) lo strato di allettamento, alto 25-30 mm, mostra una forte coesione, ed è costituito in larga percentuale da calcare frantumato ed inerti grigi e neri; lo strato inferiore dell'allettamento, invece, mostra la malta usata nell'edificio e ben compatta[60].

L'inventario del patrimonio decorativo scultoreo e musivo — che riteniamo rientri all'interno di un provincialismo di metà-fine VI secolo — ha evidenziato la presenza nella chiesa di una quantità di materiale marmoreo profuso nella chiesa, che però non spicca per qualità decorativa e per capacità di esecuzione; questo dicasi anche per l'apparato musivo, il

---

[57] Il lavoro eseguito su questi fregi corrisponde alla stesura dello strato B il che ci induce a pensare che lo strato di calce sia posteriore alla messa in opera.

[58] Esempio analoghi sono stati da noi rilevati sulla costa a Gölköy: "La penisola di Alicarnasso", foto 51, 52, 58 e 59.

[59] In considerazione dell'estrema precarietà di questi frammenti, non c'è dato accennare ad una possibile relazione d'essi con i programmi a fresco di cui diremo. Per quanto ci risulta, in questo territorio cario si rinvengono solo mosaici pavimentali, senza traccia di parietali. Stesso tipo di tessere e materiale litico impiegato si ritrova ancora nel "mausoleo" di Torba, come è stato accennato in precedenza.

[60] A 20 m ca. a sud della chiesa si è rivenuto una scoria di ferro (o rame?) assieme ad altri numerosi frammenti di anfore. L'analisi dei frammenti di ceramica rinvenuti *in loco* non è ancora completata.

cui disegno sfugge del tutto. La gamma decorativa delle opere di marmo è comune ai grandi centri limitrofi — ci riferiamo a Iasos, Alicarnasso e Milas; sembra, tuttavia, che la maestranza al lavoro nella chiesa, almeno per il marmo ed il mosaico, pur operando su un patrimonio di motivi ben conosciuti, abbia creato un'opera decorativa appena mediocre. Sovvengono i malaccorti sbalzi sulle croci del plutei nn. 6-7, il rilievo basso, schiacciato con cui si evidenzia l'uccello del n. 14, la semplicità del disegno legata allo scarso rendimento plastico nella campitura delle foglie e croci del pulvino n. 13, l'appiattirsi di un disegno simile — pur se l'intenzione tendeva a qualcosa di più elaborato, messo in opera nel n. 16. È vero che qualche modanatura raggiunge l'eleganza, e il clipeo con croce del n. 14 è ben tagliato e stagliato, ma questo non solleva la modesta capacità esecutiva messa generalmente in opera in questa chiesa. Abbiamo notato lo stato dei frammenti scultorei che ben poco offrono ad una retta lettura del decoro architettonico dell'edificio, ma, da quanto constatato, la navata centrale aveva certamente un cancello che relegava il santuario ad est nella stessa navata. Crediamo che gran parte di quanto presentato facesse parte di questo decoro architettonico, come anche siano da pensare colonnette e pulvini parte della fenestrazione dell'abside. Pur cercando un attacco musivo sul calpestio originale, non siamo riusciti a trovarne traccia.

P.I.O. Vincenzo Ruggieri, Franco Giordano

Michael Daniel Findikyan

The Armenian Ritual of the Dedication of a Church: A Textual and Comparative Analysis of Three Early Sources*

I. Introduction

The Constantinople *Great Maštoc'* of 1807 devotes more than ten percent of its pages to the Armenian ritual for the blessing and dedication of a newly-built church. Those turning to this euchology[1] will find that the unwieldy ceremony involves dozens of scripture readings, psalms, litanies, and prayers, seemingly useless repetition and redundancy, and rubrics that frequently take up the better part of a page in the euchology. The prolixity is explained by the fact that the Maštoc' is based on a compilation of manuscripts, from which the editors have freely accumulated liturgical elements, evidently for the purpose of safeguarding ancient traditions.[2]

Fortunately, three very early extant sources, the oldest manuscript *Maštoc'*, and two allegorical commentaries on the Church Dedication ceremony testify to a more primitive and lucid ordo for this service. The oldest extant *Maštoc'*, in ms. Venice 457 (late 9th c.), contains the Church Dedication rite already endowed with detailed rubrics. While this manuscript euchology has yet to be published, an exhaustive description is available that quotes the full ordo and rubrics of the ritual with the inci-

* Full references are given in BIBLIOGRAPHY AND SIGLA at the end of the article.

[1] Named after Catholicos Maštoc' Ełivardec'i († 898), who compiled it. See Mahé, "L'Église arménienne," 496-497; Połaryan, *Hay grołner*, 131-132. For translations of the euchology, see Renoux, *Littérature*, 132-133.

[2] This protective agenda is implied in the foreword to the *Maštoc'*. The editors drew their inspiration from the revision of the ritual of priestly burial, undertaken some years earlier by Catholicos Simēon Erewanc'i (1763-1780). The Catholicos compiled numerous *Maštoc'* manuscripts and corrected the rituals, "removing redundancies that were introduced in later times, and filling in omissions that both scribes and printers had made in many copies. And in various places where the sense of the words was ruined, or where it seemed crude, we changed it to a correct and tasteful style, completely preserving the author's intent." Lacking the authority of the Catholicos, it seems the editors of the Constantinople *Maštoc'* of 1807 refrained from making any abridgments, accumulating instead whatever new liturgical structures they found in the manuscripts. This is further implied by their characterization of Catholicos Simēon's revision as an "abbreviation" [համառօտաբանութիւն]. *Maštoc'*, 3. Simēon Erewanc'i's colophon from his revision of the rite of priest's burial is on p. 423. Cf. Conybeare, xxiv.

OCP 64 (1998) 75-121

pits of the prayers.[3] Conybeare's *Rituale armenorum* contains a complete English translation (including the prayers).[4] The main structural units of the ordo[5] are:

A. Vigil
B. Introductory canon
C. Rites of entry into the church
D. Installation of the altar
E. Purification of altar
F. Anointing of the altar, sanctuary, furnishings and church edifice
G. Anointing of the church exterior
H. Dressing of the altar
I. Concluding canons
J. Liturgy of the Word (Synaxis) and Eucharist

Many of these structures are cited in two allegorical commentaries on the Church Dedication ceremony, both allegedly dating from around the turn of the 8th century. The first commentary, entitled, «*Օրհնութիւն նորաշէն եկեղեցւոյ*» ["Blessing of a Newly-Constructed Church"] is included among the complete works of the prolific Catholicos Yovhannēs Ōjnec'i (c.650-728).[6] This treatise describes a ritual containing most, but not all of the liturgical structures in Venice 457.

A second, shorter treatise entitled, «*Պատճառ հիմնարկութեան եկեղեցւոյ*» ["Explanation of the Foundation of a Church"] is attributed to Bishop Step'anos Siwnec'i († 735), who authored a commentary on the Armenian Daily Office.[7]

---

[3] Sargisean, 2-4 dates the manuscript between 958-964. Before him, G. Sargsean dated it 880-886, BV 5-6 (1949) 114-115. Conybeare, xiii studied the paleography and content of the manuscript, comparing it with numerous other Armenian manuscripts of comparable content and date. He concludes that the euchology dates around the end of the 9th century, and was perhaps even prepared under the supervision of Catholicos Maštoc' Ełivardec'i († 898).

[4] Conybeare, 1-10, with additional documents and comparative notes, pp. 11-25.

[5] I prescind throughout from the ceremony for laying the foundation of the church, whose ordo precedes the Dedication ceremony immediately in the euchologies. For some remarks about this service see Amatuni, 7-11 and Robert W. Thomson, "Architectural Symbolism in Classical Armenian Literature," JTS n.s. 30, pt. 1 (April 1979) 109ff.

[6] Yovhannēs. English translation in Conybeare, 13-18; Latin translation in Aucher, *Johannis*, 264-279.

[7] The "Explanation of the Foundation of a Church" is in Amatuni, 71-76. His Commentary on the Armenian Daily Office is in Ibid., 13-51. My doctoral thesis pro-

Both of these authors present allegorical interpretations of the ordo of the Church Dedication ceremony, with particular attention to the words of the *rubrics* rather than the prayers and scripture readings. They are "liturgical exegeses" that use the liturgy of dedicating a church as a point of departure for developing a synthetic typology of salvation history.[8] Both authors quote the rubrics of the office liberally, making these works extremely useful for our inquiry into the liturgical structures of the early Church Dedication office.

In this study I analyze and collate the evidence of these three sources to reconstruct the early Church Dedication office of the Armenian Church. Comparing this ordo with its Greek counterpart reveals many common liturgical structures and strongly suggests that the Armenians adopted the basic structure of the office from the Greeks very early on. In the course of the centuries, the Armenians embellished the rite, adding unique rituals and otherwise adapting the service to respond to specific, historical exigencies. The analysis of these three sources thus becomes a case study in the evolution of liturgy in Armenia.

II. Relationship of the Commentaries on the Dedication Service

There can be little doubt that the two commentaries on the Armenian rite of Church Dedication attributed to Yovhannēs Ōjnec'i (hereafter **Ō**) and to Step'anos Siwnec'i (hereafter **S**) are related texts. The two treatises interpret the same liturgical structures in the same order, often with the same allegorical explanation and biblical passages, and even the same wording. Frequently **S** adduces an explanation that appears to be nothing more than an abbreviated paraphrase of **Ō**. The following excerpts from the two commentaries are emblematic of the relationship of the two texts:

vides a diplomatic edition, English translation, with textual and liturgical studies of this commentary, Findikyan, *Commentary*. Cf. Findikyan, "Step'anos."

[8] For a discussion of Step'anos' allegorical method, see Findikyan, "Step'anos," 179-180.

	Yovhannēs Ōjnec‘i (= Ō)	Step‘anos Siwnec‘i (= S)
a.	"And singing the psalm three times three, that is nine, signifies the officiants being classified according to the nine ranks of the fiery ones."[9]	"And having sung the three psalms three times, nine, is according to the nine ranks of the fiery ones."[10]
b.	"And tracing the Lord [over] the door with the cross and then opening [it]: for by the cross Christ opened the entrance to paradise and to the heavenly bridal chamber."[11]	"And having traced the Lord [over] the door with the cross, they then enter. For by the cross Christ opened heaven to us."[12]
c.	"And as outside the door by the alternation of psalms [and] giving glory they advance the table according to the description of the mystery, likewise inside, by the alternation of psalms they conduct the table toward the bema."[13]	"And as it was completed outside, likewise it terminates in the temple."[14]
d.	"'And then sealing [*դրոշմեալ*] with the holy myrron twelve places on the top of the table,'[15] for in seating them with him in the upper room, [Jesus] made the twelve disciples inseparable from his own mystery. In that place, after his ascension, he anointed them with the Holy Spirit."[16]	"Twelve crosses upon the table: like the twelve in the upper room."[17]

---

[9] *«Եւ երիցս երեք՝ որ է ինն՝ երգելն զսաղմոսն, ըստ ինն դասուց հրանիւթիցն յեկեղեցի դասակարգիլ զպաշտաւնեայսն նշանակէ»·* Yovhannēs, 145.

[10] *«Եւ երիցս երգեալ զերեք սաղմոսն՝ ինն, ըստ ինն դասուց հրանիւթից»:* Amatuni, 73.

[11] *«Իսկ տեառնագրելն խաչիւն զդուռնն, եւ ապա բանալ, վասն զի խաչիւն եբաց Քրիստոս զդրախտին մուտն եւ զերկնային առագաստն»:* Yovhannēs, 146.

[12] *«Եւ տեառնագրեալ խաչիւն զդուռնն՝ ապա մտանեն· վասն զի խաչիւն եբաց մեզ զերկինս Քրիստոս»:* Amatuni, 74.

[13] *«Եւ որպէս արտաքոյ դրանն ըստ փոփոխման սաղմոսացն փառս տալովն յառաջ մատուցանեն զսեղանն ըստ խորհրդոյն վերագրութեան, նմանապէս եւ ի ներքս ըստ փոփոխման սաղմոսացն յառաջ կոյս առ բեմբն տանին զսեղանն»:* Yovhannēs, 146-147.

[14] *«Եւ ըստ կատարման նորա արտաքոյ, նոյնպէս եւ ի մէջ տաճարին աւարտի»:* Amatuni, 74.

[15] The author of the passage seems to quote a rubric.

[16] *«Եւ ապա դրոշմեալ սրբով մեռոնաւն երկոտասան տեղիս ի վերայ գլխոյ սեղանոյն· զի անմեկնելի յինքեան խորհրդոյ արար ի վերնատանն զերկոտասան աշակերտսն ըստ սեղտնակցութեանն· յորում տեղւոջ եւ յետ վերացմանն իւրոյ աւծ զնոսա Հոգւով սրբով»·* Yovhannēs, 148.

[17] *«Երկոտասան խաչ ի վերայ սեղանոյն՝ որպէս երկոտասանքն ի վերնատանն»:* Amatuni, 76.

As these examples show, **Ō** is generally more discursive than **S**, which is written in a succinct, short-hand style, with phrases that often lack a verb. **S** is very likely an abbreviated recension of an earlier work. But **S** was not necessarily abridged and revised directly from **Ō**. The connection between the two texts is probably much more complex, very likely involving intermediate redactions.

A recent study of commentaries on the Armenian Daily Office attributed to Yovhannēs Ōjnec'i and Step'anos Siwnec'i revealed just such a complex textual relationship between these texts.[18] The study shows that an original liturgical commentary authored by Step'anos Siwnec'i was reworked numerous times by anonymous authors over the course of several centuries. This process produced a family of liturgical commentaries which are distinct, but which preserve similar features betraying a common genetic ancestor. Our two commentaries on the Armenian Church Dedication rite (**Ō** and **S**) may well be distant cousins, the progeny of such a textual evolution. So it would be premature to speculate about the relationship between **Ō** and **S** before undertaking a thorough study of the manuscript evidence.[19]

Similarly, the attribution of the two commentaries may not be accepted *a priori*. It was commonplace for scribes to attribute an anonymous explanation of a liturgical service to some great figure in the history of the Armenian church whose name would lend it authority. It has been shown that several liturgical commentaries have been falsely ascribed to Yovhannēs Ōjnec'i.[20] So the attribution of **Ō** to him must remain dubious until proven otherwise.[21]

Our inability to confirm the authorship of **Ō** and **S** does not leave us completely in the dark about the date of these treatises. As we shall see, the Church Dedication ceremony traced by **Ō** and **S** is more primitive

---

[18] Findikyan, "Ōjnec'i." Cf. Idem, *Commentary*, Chapters 2 and 3.

[19] A study of the manuscripts is also desirable given the textual discrepancies found in the various editions of **Ō**: Yovhannēs, 143-150; Aucher, *Johannis*, 264-279. If the discrepancies are inconsequential for the purposes of the present study, they do preclude more serious textual analysis.

[20] Findikyan, "Ōjnec'i."

[21] The editor of Yovhannēs Ōjnec'i's complete works prefaces the two treatises on the Church, including the present "Blessing of a Newly-Constructed Church," with the following note: "We found these two discourses together in some ancient manuscripts, without the name of the author. However the style and turns of speech being not foreign to the words of Yovhannēs the Philosopher [Ōjnec'i], they persuaded us [that the two discourses] are his. And thus we have added them as "doubtful" after the other works of the Patriarch [= Ōjnec'i]..." Yovhannēs, 138.

than that in Venice 457, which dates to the late 9th century. So this provides a rough *terminus ad quem* for **Ō** and **S**.

Some features of **Ō** liken it to Armenian literature of the 7/8th century. **Ō** is characterized by a brand of "hellenizing" syntax and morphology similar to, if not as profound as that found in Yovhannēs Ōjnec'i's inaugural address to the Council of Duin (719).[22] Furthermore, the allegorical style and strong incarnational emphasis of both **Ō** and **S** correspond very well to other Armenian liturgical commentaries of the early 8th century, especially Step'anos Siwnec'i's Commentary on the Daily Office. This is enough to suggest that Yovhannēs Ōjnec'i (†728) and/or Step'anos Siwnec'i (†735) may indeed have had a hand in the composition of these treatises, or a common ancestor.

For the purposes of the present study, it is sufficient to recognize that **Ō** and **S** describe a more primitive shape of the Church Dedication Rite than Venice 457. It should also be noted that **S** is incomplete. It terminates abruptly after the unction of the church exterior, thus omitting the dressing of the altar, the lections and the Eucharist.[23]

III. THE STRUCTURAL ELEMENTS OF THE CHURCH DEDICATION ORDO

A. Vigil <1>[24]

Venice 457 and **Ō** make passing reference to a vigil held in the church to be consecrated during the night preceding the dedication ceremonies.[25] The entire congregation was present.[26] Of the content of this vigil, we know only that it included "psalms and spiritual hymns."[27] A noctur-

---

[22] Yovhannēs, 9-34. For a description of this work, including its hellenizing style, with bibliography, see Findikyan, "Ōjnec'i;" Idem, *Commentary,* Chapter 2. A general overview of the so-called Hellenizing School [Յունաբան դպրոց] with ample bibliography is found in Abraham Terian, "The Hellenizing School: Its Time, Place and Scope of Activities Reconsidered," in Nina Garsoïan, et. al. eds., *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period,* Dumbarton Oaks Symposium, (Washington, DC: 1982) 175-186. See esp. p. 182 for 7/8th century authors who were influenced by the hellenizing syntax of the Armenian translations of this period.

[23] Amatuni, 76. One would want to check additional manuscripts other than the two used in Sahak Vardapet Amatuni's edition. Ibid., 8.

[24] Numbers enclosed in < > refer to the chart at the end of this paper under the heading "Conclusions."

[25] Sargisean, 7. Conybeare, 3. Yovhannēs, 143.

[26] Venice 457 specifies that the vigil is for "the entire congregation [ուխտ]," perhaps referring to a monastic community. Sargisean, 7.

[27] Yovhannēs, 143.

nal vigil also precedes the Byzantine dedication ceremony in both Barberini 336, the oldest extant Byzantine euchology,[28] and in the more developed ceremony found in later euchologies.[29]

B. Introductory Canon <2-8>

1. Opening Rubrics

Ō and **S** open their inquiries into the Church Dedication ceremony by quoting its opening rubrics. We see immediately that their sources were different:

Venice 457	Ō	S
		And at the dedication of a church
... at the third hour the bishop gathers the multitude of the congregation	But the next day at the third hour the bishop and the priests and the deacons	
and all of them stand together in the middle of the church	again assemble in the church	
	and they place the table in the middle of the church...	the table is placed in the middle of the sanctuary [*խորան*].
	and the bishop and ranks of officiants [stand] around the table...	The bishop with the priests and deacons stand before the bema,

[28] The ordo is found in Parenti-Velkovska, 159-174. For an Italian translation of the ceremony with commentary see Ruggieri. The reference to the vigil is on p. 91.

[29] The Byzantine office for the dedication of a newly-built church is found in Coislin 213 (11th C.), Sinai 959 (11th C.), and Grottaferrata GB1 (11-12th C.), three important early Byzantine pontifical euchologies that I have been able to consult. DeMeester refers to several others. The ordo transmitted by these euchologies is essentially that of Barberini 336 with greatly expanded rubrics and the addition of some prayers, psalms and troparia. Coislin, 10-23; D. Diamante, *L'Eucologio Sinai* 959, unpublished doctoral dissertation, Pontifical Oriental Institute, 2 vols. (Rome, 1994) II, 255-73; G. Stassi, *L'Eucologio GB1 "Bessarione" di Grottaferrata*, unpublished doctoral dissertation, Pontifical Oriental Institute (Rome, 1982) 181-201; See also the new edition of this euchology by Miguel Arranz, S.J., *l'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, (Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996) 32-33, 225-245. For an overview of the early Byzantine pontifical euchologies see M. Arranz, "Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (I)," OCP 48 (1982) 284-335. For more on the Byzantine rite of church consecration and inauguration see the many references in Ruggieri and DeMeester, 188-189.

and this canon is executed...[32]	but the people stand outside.[30]	but the people stand outside.[31]

Ō and **S** provide some information absent from Venice 457: details about the altar table, the position of the clergy in the church, and the exclusion of lay people from this part of the ceremony. The latter corresponds to the Byzantine service, which begins with an introductory ceremony by the clergy, for which the laity are sent out.[33]

Notable as well is the discrepancy between **Ō** and **S** in the positioning of the table, an instruction absent from Venice 457. **Ō** places it "in the middle of the *church*," while for **S** it is placed "in the middle of the *sanctuary* [*խորան*]." While we can be quite sure that **Ō** intends the table to be placed in the nave, probably directly under the dome, the reference in **S** is not so clear: the word *խորան* means literally tent or tabernacle. In architecture it can refer to the church in general or to the sanctuary, the elevated bema at the east end of the church where the eucharist is celebrated.[34] However, the imagery in **S** suggests that in the beginning of the service the table is indeed placed on the elevated bema in the sanctuary, from where it will be "lowered" and taken out of the church building. In **S**, the altar stands for Christ; its lowering and removal from the church represent the incarnation:

---

30 *«Իսկ ի վաղուեանն յերրորդում ժամու՝ ժողովին դարձեալ եպիսկոպոսն եւ քահանայքն եւ սարկաւագունքն յեկեղեցին եւ զսեղանն դնեն ի մէջ եկեղեցւոյն...Իսկ եպիսկոպոսն եւ դասք պաշտաւնէիցն շուրջ զսեղանովն· Իսկ ժողովուրդն արտաքոյ կացեալ...»*։ Yovhannēs, 143.

31 *«Իսկ ի նաւակատիս եկեղեցւոյ դնի սեղան ի մէջ խորանին· եւ եպիսկոպոսն քահանայիւք եւ սարկաւագաւք կան առաջի բեմբին, բայց ժողովուրդն արտաքոյ կան»*։ Amatuni, 71.

32 *« Եւ ապա Գ. ժամուն ժողովէ եպիսկոպոսն զբազմութիւն ուխտին եւ կան ի մէջ եկեղեցւոյ ամենեքեան միաբան եւ այս կանոն կատարի...»*։ Sargisean 7; Conybeare, 3. Unless otherwise indicated, I cite and translate myself Sargisean's excerpts from Venice 457, turning to Conybeare only when necessary to fill in information not included in Sargisean's description of the manuscript.

33 «Καὶ πάντων τῶν λαικῶν ἐξερχομένων καὶ μηδενὸς ἔσω μένοντος σὺν αὐτῷ πλὴν κληρικῶν μόνων καὶ πανταχόθεν ἀσφαλισμένης τῆς ἐκκλησίας, ποιεῖ ἐκ τῶν διακόνων εὐχήν.» Parenti-Velkovska, 159; Ruggieri, 94.

34 "*Խորան* occurs several hundred times in the Armenian Bible, rendering σκηνή, and is one of the key terms used in Armenian architectural symbolism." Thomson, "Architectural Symbolism," 104, 108 (cf. n. 5); NBHL I, 972c.

For this the almighty king lowered himself [խոնարհեցաւ] from the paternal bosom to save us captives...This is [the meaning of] removing the stone outside, Christ's coming to us in humility [խոնարհութեամբ].[35]

Likewise, **S** draws a parallel between the officiants' position "*before* the bema" [առաջի բեմբին] and the attitude of God's people, whose "complaints of lament pour forth, with sighs and tears, *before* the creator's compassion" [առաջի արարչական գթութեանցն][36] in the prayer of Daniel <8>. Thus **S** witnesses a variant usage.

2. Canon of Lections <2-8>

The opening rubric in Venice 457 uses a phrase found throughout Armenian liturgical books to introduce a liturgical service: "And this canon is executed..." [եւ այս կանոն կատարի]. The same phrase appears regularly in the 5th-century Armenian Lectionary of Jerusalem to introduce a liturgical unit comprising a psalm and lections from the Old and New Testaments, including a gospel reading.[37] The pericope, the opening psalm and especially its refrain correspond more or less to the commemoration and station, making the "canon" the liturgical structure *par excellence* of the early hagiopolite synaxis.

The "canon" is also a ubiquitous building block in Armenian liturgy, be it in the Daily Offices or the sacraments. There, the opening psalmody is frequently associated with a hymn or *šarakan* (= troparion), and the entire complex is concluded with a diaconal proclamation [քարոզ] and priestly prayer.[38] The Armenian Church Dedication ceremony adopts the same liturgical unit in the introductory part of the service, and again at its conclusion.[39]

---

35 More literally, "...by lowering [himself]." Amatuni, 72.

36 Ibid.

37 Renoux, ALJ II, 35-40.

38 Findikyan, *Commentary*, Chapter 6. Cf. (Archbishop) Tiran Nersoyan, "The Structure of the Canonical Hours of the Armenian Church," in idem, *Armenian Church Historical Studies: Matters of Doctrine and Administration*, ed. Nerses Vrej Nersessian (New York: St. Vartan Press, 1996). The "canon" is prominent elsewhere in the Armenian Ritual. The blessing of a cross begins and ends with a canon of lections. Renoux, "La croix," 134. See also the Armenian funeral rites, Andrea B. Schmidt, *Kanon der Entschlafenen. Das Begräbnisrituale der Armenier. Der altarmenische Bestattungsritus für die Laien* (= Orientalia Biblica et Christiana 5, Eckart Otto und Siegbert Uhlig), (Wiesbaden: 1994) 82-86, 102.

39 See <2-8>, <67-74>, <75-81>, <82-88> and <91-95> in the structural outline in the conclusions at the end of the article.

This introductory canon opens with Ps 25[40] with v. 8, "Lord I loved the majesty of your house...," as refrain <2>. The significance for this canon of Pr 9:1-11 <3> is in the opening words, "Wisdom has built her house and has erected seven pillars." Is 54:1-5 prophecies the restoration of Zion <4>. In the context of this ceremony, it anticipates the transformation of the newly-constructed church building into a place of blessings for the people of God.

> Rejoice, O barren one, who did not bear; cry out and exclaim...for the sons of the desolate one will be more than the children of her that is married. For the Lord said, "Enlarge the place of your tent and your hall. Raise it and do not be sparing. Lengthen your lines. Plant your stakes. Spread them to the right and to the left, and your child will inherit the nations..." [Is 54:1-3].

Heb 3:1-6 <5> declares Christ's precedence as the founder of the house of God, his church:

> For [Jesus] became worthy of as much more glory than Moses as the builder of a house has more honor than the house...Christ [was faithful to God's house] as a son. And we are his house if we hold fast to the end our confidence and pride in our hope. [Heb 3:3,6]

Jn 10:22-31 <6>, besides referring to the "feast of the Dedication at Jerusalem," heralds Christ's salvation to those who follow him: "My sheep hear my voice, and I know them, and they follow me; and I give them eternal life, and they shall never perish, and no one shall snatch them out of my hand..." [Jn 10:27-28].

Ō relates the psalms and readings of the introductory canon not to the Dedication of the Church, *per se*, but rather to Christ's economy, specifically his incarnation.[41] **S** limits the analysis of the biblical texts to the observation that they are, "the prophets' prediction regarding the church."[42]

---

[40] The numbering of all psalms is according to the Septuagint. Biblical quotations have been rendered from the Armenian version into English by the author.

[41] "And the bishop begins the psalms with the response, 'Lord, I loved the majesty of your house.' For the Word of God loved to remain in his image in the place of delight, just as now he loved to make himself a temple, composed of our [nature], according to the prescient prophecies, hymns and readings, and the angelic song, alleluia." Yovhannēs, 143-144.

[42] Amatuni, 72.

3. Proclamation and Prayer <7-8>

The deacon's proclamation referred to in Venice 457 by its incipit, "Let us ask in faith and accord..." [*Խնդրեսցուք հաւատով միաբանութեամբ*], is found twice in the Armenian Book of Hours [*Žamagirk'*], where it precedes the dismissal prayer for Sunday Matins and Vespers:[43]

> Let us ask in faith and accord of the Lord that it may please him to bestow the grace of his mercy upon us. May the Lord almighty save us and have mercy.[44]

In the Dedication service this proclamation is repeated dozens of times, regularly preceding prayers, blessings with the cross, and unctions. Furthermore, Venice 457 directs that the deacon repeat the same proclamation after each psalm.[45] The silence of **Ō** and **S** with regard to the proclamation is unusual,[46] considering its ubiquity throughout the ceremony. The commentaries certainly show great zeal for allegorizing other oft-repeated structures in the ordo: the repetitions of the psalms,[47] of the "Glory,"[48] and of the unctions.[49] One would expect one or both of these writers to have seized upon the opportunity to do the same for the proclamation if, in their time, it had already multiplied to the extent we find in Venice 457. This suggests that the proliferation of the proclamation occurred after their time.

The proclamation introduces Daniel's prayer of confession (Dan 9: 4-19) <8>. Lacking any obvious connection to the Dedication of a Church, the Daniel prayer seems to serve as a spiritual preparation for the Dedication ceremony with its implicit blessings. **Ō** says only:

> After [this follow] the gospel, the proclamation and the priestly prayer; they are a declaration of the interweaving of the old covenant with the new, for the sake of

---

[43] *Žamagirk'*, 315, 575-576.

[44] *The Book of Hours or The Order of Common Prayers of the Armenian Apostolic Orthodox Church: Matins, Prime, Vespers and Occasional Offices*, tr. Abp. Tiran Nersoyan, (Evanston, Illinois, 1964) 34, 98.

[45] «Եւ առ մի մի սաղմոսն քարոզէ սարկաւագն...» "And for each psalm the deacon proclaims [In faith and accord...]." Sargisean, 8.

[46] **S** does not mention the proclamation. **Ō** mentions it only once, corresponding to its first appearance in Venice 457. Yovhannēs, 144; Sargisean, 7.

[47] Yovhannēs, 144-145.

[48] Ibid.

[49] Ibid., 148-149.

the one new mystery, by the angelic mediation of the apostles and prophets, before whom the spiritual table stands.[50]

The interpretation of the prayer in **S** is more elegant:

And Daniel's confession with entreaty: This is a supplication of the angels and a confession of the prophets, who groan complaints of tearful lament, poured out before God's compassion as creator, as is seen in each one.[51]

S then explains how the removal of the altar table from the bema represents Christ's incarnation. According to this interpretation, Daniel's confession is an image of mankind's need for salvation, which is accomplished in the incarnation.

C. Rites of Entry into the Church <9-33>

1. Removal of the Altar from the Church

All three sources are unanimous in directing that the altar table be taken out of the church. Once the clergy and people are outside the church, a stational procession ensues, whereby the altar table is carried toward the front door and into the church. This ritual seems to be unique to the Armenian Church Dedication service.[52]

As mentioned above, **S** sees the altar in the sanctuary as the image of Christ in the kingdom. Thus the table's removal from the church and its placement among the people waiting outside signifies Christ's appearance among men through the incarnation.[53]

Ō proffers a more complex interpretation. In this commentary, the removal of the altar signifies the expulsion of Adam from paradise to earthly, mortal existence, a descent which corresponds to Christ's coming from heaven to earth.[54] Here, the author implies, the liturgical ritual images the typological dynamic of Christ's economy: the incarnation is the antitype of the fall.

---

[50] Yovhannēs, 144.

[51] Amatuni, 72.

[52] In the Byzantine ceremony the altar is installed on the day before the blessing of the church (καθιέρωσις). The next day, the introductory ceremony by the clergy alone is followed immediately by the purification of the altar. Parenti-Velkovska, 159ff.

[53] Amatuni, 72. See "Introductory Canon" above.

[54] Yovhannēs, 144.

2. Outside Procession to the Door of the Church

a. Pss 119, 120, 121

After the altar has been placed outside and the church doors closed, the people gather around the table. Next begins the recitation of Pss. 119, 120 and 121 <9-14>. Our three sources provide slightly different, but complementary details about this part of the ceremony. Venice 457 lists the three psalms and their corresponding refrains. Each psalm concludes with a doxology <14>, the deacon's proclamation, "Let us ask in faith and accord" <15>, and a priestly blessing, "Blessing and Glory..." with the sign of the cross <16>:

> Standing around [the table] with fear and great fervor, spiritual love, and surging voice, and dulcet praise, they recite three times the first psalm, 119, "In my distress I called to the Lord." Refrain: "Hear us Lord." Second psalm 120, "I lifted up my eyes to the hills." Refrain: "Help us Lord." [Third Psalm, 121][55] "I was glad when they said to me [let us go] to the house of the Lord." Refrain: Alleluia. And first the bishop begins to intone and one by one for each psalm they give glory with the same refrain. And one by one at each psalm the deacon proclaims, "Let us ask in faith and accord..." The bishop and the priests say "Blessing and glory," and they trace the Lord [over] the table and coverings.[56]

The structure described in this rubric is outlined below:

Psalmody Outside the Church According to Venice 457:

1. Ps 119 with refrain <9>
   a. Diaconal proclamation: "Let us ask in faith and accord..." <10>
   b. "Blessing and glory..." with sign of cross over table and coverings
2. Ps 120 with refrain <11>
   a. Diaconal proclamation: "Let us ask in faith and accord..." <12>
   b. "Blessing and glory..." with sign of cross over table and coverings
3. Ps 121 with refrain <13>
   a. Diaconal proclamation: "Let us ask in faith and accord..." <15>
   b. "Blessing and glory..." with sign of cross over table and coverings <16>

Ō discusses each psalm and its various refrains separately:

> Imploring and beseeching, we begin, "Hear us Lord, hear [us]," in prophetic strains. And beginning from the head of the gradual psalm [*ի գլխոյ սաղմոսին աստիճանաց*],[57] verse-by-verse [we respond with] "Hear us Lord." Like the first prophets, the priest entreats God to hear the voice of the implorations of our nature, faint in voice because of sickness.
>
> And elevating the table and advancing it toward the door when [they] give glory, [signifies] the holy patriarchs' thoughts of ascending from this earthly

---

[55] Apparent ellipsis in Sargisean. Cf. Conybeare, 4.

[56] Sargisean, 8.

[57] I.e. Psalm 119. The content of the psalms is discussed below.

> realm, their desire to be in the house of God. And repeating the same [psalm] three times signifies the ever-beseeching prayers which [the holy patriarchs] offered to God in the beginning, in the midst, and at the end of [their] lives.
>
> And the second response, "Help us Lord, help [us]" refers to the supplications of the prophets for this fallen nature ...[58]

This depiction nuances the euchology's description of the psalmody. Each time the doxology ("give glory") is said, the table is picked up and carried closer to the door of the church. Each psalm unit with doxology, proclamation, blessing, and elevation/advance, is repeated three times before proceeding to the next psalm, as both **Ō** and **S** specify: "And singing the psalms three times three, that is, nine [times corresponds] to the nine ranks of the fiery ones..."[59]

The explanation of this ritual is organized differently in **S**. It first gives a brief interpretation of each refrain in turn, then explains the psalms themselves.[60] The testimony of **S** mirrors that of **Ō**.

b. Mode of Execution and Function of the Psalmody

Before turning to the content of this psalmody, let us consider its genre, function, and origin. The reference to "verse-by-verse" [*տուն առ տուն*][61] repetition of the refrain [*կցորդ*], and the conclusion of each psalm with the doxology could be signs of antiphonal psalmody, as defined by Mateos in his study of the various genres of psalmody.[62] We have no evidence, however, that the psalm refrain in the Armenian Dedication Ceremony was chanted alternately in two choirs (a third requisite of antiphonal psalmody at least in its original shape),[63] and we may not assume so *a priori*. For this reason it seems, Renoux preferred to characterize the psalmody prescribed by the Armenian Lectionary as the more rudimentary "responsorial psalmody."[64] However, another rubric in

---

58 Yovhannēs, 144-145.

59 Yovhannēs, 145; Amatuni 73.

60 Amatuni, 72-74.

61 Yovhannēs, 144.

62 Mateos, *Célébration*, 13-20.

63 Ibid., 13; Robert Taft, S.J., *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding* (Rome, 2nd ed., 1997) 196-197.

64 Renoux, ALJ II, 36. On the Armenian terminology and sources see Winkler, "Night Office II", 507-512; eadem, "Ungelöste Fragen im Zusammenhang mit den liturgischen Gebräuchen in Jerusalem," HA (1987) 312-314, and Findikyan, *Commentary*, Appendix 1, which discusses some technical terminology related to psalmody found in early Armenian commentaries on the Daily Office.

Venice 457 seems to point toward antiphonal psalmody: "And first the bishop begins to intone [the psalm] and one by one for each psalm they give glory [*փառս տան*] with the same response [*նովին կցորդիւն*]."[65] According to Mateos, a concluding doxology is associated exclusively with antiphonal psalmody, whereas responsorial psalms are terminated with a repetition of the refrain.[66] Still, it is perhaps unwise to draw conclusions about Armenian psalmody based on Byzantine praxis, because we have very little evidence about how Armenians executed the psalms. As Winkler attests, the Armenian terminology is not unambiguous.[67]

More important from a structural point of view is the use of a unit of three successive psalms as a constituent element in this part of the ceremony. The same unit of three psalms (Pss 119, 120, 121) is repeated after the altar is brought into the church <28-33>. Elsewhere in the ceremony other units of three psalms are found (Ps 117 on entering the church <17-27>, and Ps 83 when the altar is lifted onto the bema <34-40>).[68] A unit of three antiphons was ubiquitous in early Constantinopolitan stational liturgy,[69] and by the time of the commentary on the Constantinopolitan liturgy written by Patriarch Germanus I († 730), the three-antiphon structure was established in the Byzantine eucharistic enarxis.[70] From there, the structure eventually influenced the Armenian enarxis, where even the *textus receptus* bears remnants of three antiphons.[71]

Yet the unit of three psalms in the Armenian Church Dedication ceremony does not seem to be directly inspired by Byzantine liturgical practice. The Byzantine Dedication service contains no such three-psalm unit. Elsewhere, the 10th-century *Typicon of the Great Church* prescribes Pss 119, 120 and 121 for a stational procession on the feast of Sts.

---

[65] Sargisean, 8.

[66] Mateos, *Célébration*, 13.

[67] Winkler, "Night Office II", 515-517.

[68] See these sections below.

[69] John F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy* (= OCA 228, Rome, 1987) 216-218; Mateos, *Célébration*, 34-90.

[70] Taft, *Beyond East and West* (see n. 63), 210-215.

[71] Robert Taft, S.J., "The Armenian Liturgy: What It Is and How It Got That Way," Paper presented at the symposium "Treasures in Heaven: Armenian Illuminated Manuscripts," The Pierpont Morgan Library, New York, May 21-22, 1994, forthcoming in the acts of the symposium. I am grateful to Fr. Taft for making his paper available to me before publication. Cf. Findikyan, 184-187.

Sergius and Bacchus,[72] and again on the Monday after Easter.[73] Coincidentally, the refrain for the third antiphon of each is "Alleluia," as in the Armenian Church Dedication. Nevertheless, lacking further evidence, the evolutionary journey from Byzantine enarxis rites (and/or from the feasts of Sts. Sergius and Bacchus and of Easter) to the Armenian Church Dedication service seems too remote to consider seriously.

Nor does the unit of three psalms have a strong showing elsewhere in early Armenian liturgical sources.[74] Pss 119, 120 and 121 are never prescribed, either alone or together in the Armenian Lectionary of Jerusalem. A repeating liturgical unit of three psalms is found only in Holy Week, during the vigil from Holy Thursday to Holy Friday night.[75] Once again, it is difficult to draw a connection between this and the Church Dedication service.

The function of the three-psalm unit in the Church Dedication ceremony seems to result not from its structure *per se*, but rather from its content. **Ō** hints at the purpose of Pss 119, 120 and 121 when it refers to them as "gradual psalms" [*սաղմոսք աստիճանաց*].[76] In the Armenian Psalter Pss. 119-130 carry the title, "canticle [*օրհնութիւն*] —" or "song [*երգ*] of grades [*աստիճանաց*]."[77] It is generally held that these psalms were chanted by pilgrims climbing up Mt. Zion toward the temple. In the first three psalms of the series, there is a crescendo from abject despair (Ps 119), through acknowledgment of God as protector (Ps 120), to rejoicing for having arrived at Jerusalem (Ps 121):

Ps 119: In my distress I cry to the Lord...Deliver me Lord...Too long have I had my dwelling among those who hate peace... [vv 1, 2, 6]

Ps 120: I lifted up my eyes to the hills, from whence my help comes...From the Lord...He who keeps Israel will neither slumber nor sleep. The Lord will keep your going out and your coming in from this time forth and for evermore. [vv. 1, 2, 4, 8]

---

[72] Mateos, *Typicon I*, 63.

[73] Mateos, *Typicon II*, 97-99.

[74] Note, however, Gabriele Winkler's remarks about units of three psalms in Armenian Matins and Vespers, which she referred to as a "Dreiergruppe." Eadem, "Zur Geschichte des armenischen Gottesdienstes im Hinblick auf den in mehreren Wellen erfolgten griechischen Einfluss," OC 58 (1974) 165, 167.

[75] Renoux, ALJ II, 43.

[76] Yovhannēs, 144.

[77] *Salmos*, 321-331.

Ps 121: I was glad when they said to me, 'Let us go to the house of the Lord!' Our feet have been standing within your gates, O Jerusalem! ... to which the tribes go up. [vv. 1, 2, 4]

This crescendo is mirrored in the refrains, which increase in intensity: "Hear us, Lord...Help us, Lord ... Alleluia." How elegantly this heightening anticipation in the psalms and refrains corresponds to the progression of the altar toward the church door in procession.

This dynamic is of no consequence in **Ō** and **S**, however, which characteristically interpret the psalms and refrains strictly in the context of Christ's redemption of mankind by means of his passion, death and resurrection.[78]

3. Introit <17-27>

a. Triple Repetition of Ps 117

Once the officiants and people have processed toward, and arrived at the front door of the church, Ps 117 is sung as they carry the altar table into the church, according to the unanimous testimony of the three sources. The following liturgical structure emerges:

Ritual of Entry into the Church :

1. Ps 117 recited without refrain outside the door <17>
   a. Diaconal proclamation: "Let us ask in faith and accord..." <18>
   b. Priest: "Blessing and glory..." <18>
2. Ps 117 repeated at the door with refrain: "Open to us, Lord, the gate of mercy." Psalm is recited only until v. 19: "Open to us the gate of mercy." <19>
   a. v. 19 repeated three times <20>.
   b. Sign of the cross over the door <21>.
   c. Bishop opens the door and says: "This is the door of the Lord and only the righteous shall [enter therein]" [v. 20] <22-23>.
3. Ps 117 sung alternately with refrain: "Alleluia" <24>
   a. Bishop enters. Priests carry in altar table and coverings and set them down in the middle of the church <25>.

This liturgical structure represents a variant form of a pattern found universally in liturgy: a ritual action is accompanied by psalmody and concluded with a prayer.[79] In this case the ritual action involves opening the doors and entering the church. During the second repetition of the psalm, the door is opened, and during the third repetition the procession enters the church. The entire ritual is concluded with a proclamation and

---

[78] Yovhannēs, 144, 145-146; Amatuni, 72-73.

[79] Taft, *Beyond East and West* (see n. 63), 201-202.

blessing. The same structure is encountered again later in the ceremony, when the altar is lifted up to the elevated bema. That the Armenian Church Dedication ceremony betrays this pristine structure without hymnological and other elaborations is another sure mark of the rite's antiquity.

b. Origin and Meaning of the Psalmody

It is obvious that Ps 117 was selected for this part of the Dedication ceremony because of its joyous mood of thanksgiving, and especially because of its literal reference to entering the temple in procession. The imagery and christological and ecclesiological implications of Ps 117:22, "The stone which the builders rejected has become the head of the corner..." were not lost to the editors of the Armenian Church Dedication liturgy. Though Ps 117 is used in neither the Byzantine, Coptic or Syrian Church Dedication services,[80] its frequent employment in Armenian liturgical entrances led the editors of the Armenian Church Dedication service to seize it as an ideal accompaniment to the procession into the newly-built church.

Ps 117 finds a prominent place in Armenian initiation rites as the psalm accompanying the entrance of the neophyte into the church.[81] There, in fact, the instruction to recite the psalm only up to v. 19 corresponds exactly to the rubric in the Church Dedication ceremony:

> Then they recite Ps 117, "Make confession to the Lord for he is good," until that place [where it says], "Open to me the doors" [= v.19]. And having opened the church, they enter inside.[82]

The baptismal context is the obvious inspiration for the interpretation in **S** of the third repetition of Ps 117 as the altar table is carried into the church:

> And saying Psalm 117, "Make confession to the Lord" three times, first in a soft voice. This [represents] the forefathers, in former times, having implored God [and] recounted the burden of their perils. But when the Word became man until his second coming, the faithful called to the Son in a bold voice, "Open to us,

[80] Cf. R. Coquin, "La consécration des églises dans le rite copte, ses relations avec les rites syrien et byzantin," OS 9 (1964) 149-87.

[81] Winkler, *Initiationsrituale*, 198-199, 391, 445, 450.

[82] *«Ապա ասեն սաղմոս ի թիւ ճժէ Խոստովան եղերուք Տեառն զի բարի է. մինչեւ ցայն վայրն Բացէք ինձ զդրունս եւ բացեալ զեկեղեցին մտանեն ի ներքս».* Ibid., 198. The citation is taken from the rite of baptism in Venice 457, which also preserves our oldest extant Armenian baptismal ordo.

> Lord, the gate of mercy," upon our troubles. And again in soft recitation they enter the church with the table. This [represents] those born through the Holy Spirit, heirs of God [entering] the supernal city, the spiritual Jerusalem in the eighth age, the end times.[83]

Ps 117 is also used during the Armenian "Opening of the Door" ceremony on Palm Sunday evening. The use of the psalm, and the ritual in general, correspond very closely with this part of the Church Dedication liturgy.[84] The Palm Sunday service, at least in its present shape in the *textus receptus,* cannot be of ancient origin: it greatly emphasizes extra-biblical ecclesiastical poetry in hymns and dramatic dialogue between the people seeking entrance into the church, and a senior cleric who responds from inside. It is very possible that the Palm Sunday ceremony draws its inspiration from the more primitive Church Dedication service, which is based largely on psalmody and very rudimentary paraphrases of psalm verses.

Finally, the Armenian Lectionary of Jerusalem prescribes Ps 117 with varying refrains for a procession from the Mt. of Olives to the Anastasis on Palm Sunday;[85] a procession from the house of Caiaphas to Golgotha during the vigil of Holy Friday;[86] and during the Paschal vigil preceding the lections.[87]

4. Procession to the Foot of the Bema

After the clergy and people enter the church, our sources direct that Pss 119, 120, and 121, which accompanied the earlier procession to the front door, are now repeated with their refrains, as the altar table is advanced from the middle of the church to the foot of the bema <28-33>. Venice 457 reads:

---

[83] Amatuni, 74.

[84] *Աւագ Շաբաթ հայաստանեայց առաքելական սուրբ եկեղեցւոյ. Ըստ կարգաւորութեան երանելի թարգմանչաց մերոց եւ այլոց սրբոց հարց* [Holy Week of the Holy Armenian Apostolic Church. According to the Arrangement of our Blessed Translators and of other Holy Fathers], (New Julfa, 1895) 177-185. For a vast bibliography of such paschal and Palm Sunday opening of the door services in East and West, see Robert Taft, S.J., *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Pre-Anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom,* 2nd ed. (= OCA 200, Rome, 1978) 111-112, nn. 204, 206.

[85] Renoux, ALJ II, 120-121.

[86] Ibid., 140-141.

[87] Ibid., 160-161.

Then they say the same three psalms which [they said] at the door with the same response. And one by one for each psalm [they say] the same proclamation. And they trace the sign of the cross.[88]

Ō and **S** add a curious detail: these three psalms are executed with their refrains, but now in reverse order (Pss 121-120-119).[89] **Ō** develops an allegory to justify this reversal in the order of the psalms:

And in the church, they change the order of the psalm saying the last one first, "I was glad when they said," [Ps 121] with the response, "Alleluia." For in the celestial bridal chamber we join the angels' praise. However since we are still on the earth, we are in need of prayers for assistance, and because of this we say in the other refrain, "Help us, Lord," and "I lifted up my eyes to the mountains" [Ps 120], to the Lord of the angels, to the angels, and to the righteous ones of old, "From whence my help shall come."

And since it is with distress that we remain in the house of God, and make heard the voice of our requests, we earnestly beseech with an imploring voice, "Hear us Lord," for when by means of the angels' ministry we came to know the divine mystery, they too came to know, through the church, the manifold wisdom of God, as the apostle said [cf. Eph 3: 9-10].[90]

S also indicates the reversal in the order of the psalms.[91] As for other Armenian manuscript euchologies, Conybeare collated twenty of them from the 9th to the 16th centuries. According to his critical apparatus, none of these prescribes a reversal in the psalm sequence.[92] Nevertheless, the reversal took hold in the Constantinople *Maštoc'*, which includes, among many sundry liturgical remnants scavenged from the manuscripts, an instruction to reverse the sequence of the psalms in the Church Dedication service:

This is the second rite of the table, which is conducted in the middle of the church according to the example of the first rite at the door. Also the psalm and the response [*կցորդ*]. And all else is the same including all the rituals, except that the psalm, "I was glad" [Ps 121], is said first, then "I lifted up" [Ps 120], and then "In my distress" [Ps 119], all with their refrains and other things. And the tracing of the cross is the same at all the stations [*տեղափոխութիւնսն*].[93]

---

[88] *«Եւ ապա ասեն զնոյն երիս սաղմոսն որ առ դրան նովին կցերդիւն* (sic)· *եւ ըստ միոյ միոյ սաղմոսին քարոզ նոյն։ Եւ տեառնադրեն»*. Sargisean, 8.

[89] Yovhannēs, 146; Amatuni, 74.

[90] Yovhannēs, 146.

[91] Amatuni, 73-74.

[92] Conybeare, *Rituale*, ix-xxiv; 4.

[93] *Maštoc'*, 171. A so-called "third rite of the table" follows, in which the same psalmody and ritual is again repeated, the psalms, this time restored to their usual sequence.

D. Installation of the Altar Table

1. Elevation of the Table to the Bema <34-40>

a. Ps 83

The next ritual involves elevating and carrying the altar table up to the bema. According to **S**, this action is accompanied by the triple repetition of Ps 83, in the same way that three repetitions of Ps 117 accompanied the entrance procession into the church with the altar. The three psalm recitations alternate in volume, the elevation of the table being accomplished during the third repetition, where, consistent with all of the three-psalm units encountered thus far in the ceremony, the response changes to "Alleluia:"

> And then before the bema, Psalm 83, "How lovely," recited, then intoned, and again recited. This [is sung] three times. It reveals our elevation with Christ on the day of his revelation, "My spirit and my body shall rejoice in the living God." [Ps 83:2]. And at the bema, the priest [says] "Alleluia" and the others in a bright cry. This is Jesus placing before himself the saints, "Behold, those whom you gave to me from the world, Father, for they were yours and [you gave them] to me." [Jn 17:6]. And as at the door Psalm 117 was recited with one refrain, in the same way, Psalm 83 [is said] twice at the entrance to the stairs, recited, and once intoned, [and has] the same meaning.[94]

While offering a different exegesis, **Ō** confirms the testimony in **S**:

> And first reciting it: it [means] offering to God the secret first-fruits of the heart. And then intoned with the lips in delight: the utterance of spiritual joy from the depth of the heart. And again recited, to which having elevated the table to the height of the bema...it is right to say, "My spirit and my body shall delight in the living God" [Ps 83:2]. But on the bema, the priests, with a loud voice begin the "Alleluia," the angelic song; for the bema resembles heaven and the ascension of Jesus to the supernal table. Around whom stand the priests, who are the angels of the almighty Lord; and they intone the angelic song. For as the table was lifted up to the heaven-like place, the refrain changed into the songs of the angels. And once again, repeating the same psalm, recited, at the entrance to the stairs [*յելս աստիճանաց*]: it is according to that mystery, like Ps 117 at the door.[95]

Troubling is the implication in **Ō** that Ps 83 is executed a fourth time. His explicit juxtaposition of this ritual with the Ps 117 introit procession, as well as the unambiguous evidence in **S** for three repetitions of Ps 83 would seem to rule this out. And yet Venice 457 also could be interpreted as prescribing a fourth repetition of Ps 83:

---

[94] Amatuni, 75.

[95] Yovhannēs, 146-147.

> And then they recite Ps 83, "How lovely is thy dwelling place." Again they say the same psalm, "How lovely is thy dwelling place." Refrain: "My soul and my body shall rejoice" [Ps 83:2]. <And the same proclamation and blessing. And the priests grasp and raise the table and coverings to the bema and place [them] upon the bema saying the same psalm with the same refrain. And the same proclamation and blessing and glory. And again they repeat this psalm and the response and the proclamation.> This entire order is conducted until this point.[96]

The phrase, "saying the same psalm with the same refrain" is vague. If it intends an additional recitation of the psalm, then it yields a total of four repetitions. It is possible that the last instructions in both **Ō** ("And one more time [they] repeat the same psalm..."), and Venice 457 ("And again they repeat this psalm...") are later additions. A fourth rendition of the psalm might have become necessary to fill the time required to lift the heavy marble slab onto the elevated bema platform <38-40>.

Gathering all the evidence, we have the following liturgical structure for the elevation of the altar:

Elevation of the Altar with Ps 83:

1. Ps 83 recited. No refrain
   a. Diaconal Proclamation: "Let us ask in faith and accord..."
   b. "Blessing and glory..."
2. Ps 83 intoned. Refrain: "My soul and my body rejoice..." [Ps 83:2]
   a. Diaconal Proclamation: "Let us ask in faith and accord..."
   b. "Blessing and glory..."
3. Ps 83 recited. Refrain: "Alleluia" (Perhaps repeated)
   a. Priests pick up table and coverings and place them on the bema.
   b. Diaconal Proclamation: "Let us ask in faith and accord..."
   c. "Blessing and glory..."

b. Function and Meaning of Ps 83

Ps 83 expresses the joy of a pilgrim approaching the temple and finding shelter in the house of God. This theme is perfectly suited to the underlying ritual, advancing the altar toward the bema <34-40>:

> How lovely is they dwelling place, O Lord of hosts! [...] My heart and my body will rejoice in the living God. For the sparrow found its home, and the swallow a nest, where she may lay her young. Your altar, O Lord of hosts, my King and my God. Blessed are those who dwell in the house of the Lord. Unto ages of ages they will sing your praise! [Ps 83:1-4].

The Byzantine Church Dedication rite also uses Ps 83, but in a different context. It accompanies the purification of the altar with water.

---

[96] Sargisean, 8. Due to lacunae in Venice 457, the text enclosed between < > has been supplied from Venice 323 (olim 199), an early 13th-century euchology. Sargisean, 69.

2. Elevation/Exaltation and Installation of the Altar <41-47>

At this point Venice 457 gives the following instructions:

> After this, the bishop elevates [վերացուցանէ] the table with the priests. And the bishop says three times, "Your altar, O Lord of hosts, my king and my God" [Ps 83:4]. The people say, "Alleluia." Again they say, "Your altar, O Lord of hosts..." And repeating [it] three times, they install the table [հաստատեն զսեղանն]. Then they recite Ps 22, "The Lord is my shepherd, I shall not want." And [the deacon] says the same proclamation and the bishop says this prayer...[97]

Once the altar has been placed upon the bema, the bishop and priests, now standing on the bema, first pick up the altar table and elevate it in praise <41-43>, and then install it <44-47>. Corresponding to these two actions are two psalm units:

Exaltation of the Table:	"Your altar, O Lord of hosts..." [Ps 83:4] Repeated three times. People: "Alleluia"
Installation of the Altar:	Ps 22

The ritual concludes with a proclamation and prayer <46-47>.

Ō and **S** describe a simpler ceremony, without the elevation of the altar, Alleluia, or Ps 22:

Ō	S
And then three times [they] intone, "Your altar Lord of hosts" [Ps 83:4] and at the same time they install the table in its place.[98]	And thrice with a strong voice, "Your altar Lord of hosts" [Ps 83:4] and the table is installed.[99]

Ō and **S** testify to an earlier stage in the development of the Church Dedication ceremony, before the installation of the table had developed into two distinct actions, picking it up (perhaps from the floor of the bema), and lifting it into place, probably on a pillar. By the time of Venice 457, the former action had already developed into a distinct ritual of "exaltation"[100] accompanied by Ps 83:4. Meanwhile, Ps 22 was added <44> probably because Pss 22:5 suits the ritual installation of the altar table well: "You prepared a table before me in the presence of my

---

[97] Sargisean, 8-9.

[98] Yovhannēs, 148.

[99] Amatuni, 75.

[100] Compare the Byzantine pre-anaphoral rite of waving the aer over the gifts during the creed, a practice which perhaps developed from the simple act of removing the veil from the chalice before the creed. Cf. Taft, *Great Entrance*, 418-422 (cf. n. 84).

enemies; you anointed my head with oil, your pure cup was drink for me" [Ps 22:5]. The developed Byzantine church consecration ceremony uses the same psalm for the installation of the altar table as the excess mastic is cleaned away.[101]

The omission of the proclamation <46> and prayer <47> in the testimony of **Ō** and **S** poses no problem. As we have seen, more concerned with movements and rubrics, the two commentaries mention only one proclamation in the entire service. And of course the omission of prayers cannot mean that there were none in the ordo.

The English translation for the prayer concluding this ritual <47> is found in Conybeare:

> Lord God almighty, who hast established the heaven with its firmament, and alone hast created hosts many. Thou Lord of all the earth hast made strong thy holy church, and commanded us to establish an altar therein, and to offer reasonable sacrifices and burnt offerings, that are presented without blood in thy name, for the life and salvation of mankind.
>
> In like wise also now, Lord, send thy spirit holy that maketh holy, and hallow this altar unto the hope of the faithful, unto the life and salvation of all who stand in the presence of thy great glory, unto the renewing of spirits and approbation of thy will, who alone art God merciful, long-suffering, and plenteous in mercy. For thy name, of Father and Son and holy Spirit, is praised and blessed now and ever.[102]

This prayer has several remarkable features. First, except for the long prayer of Daniel recited in the introduction, this is the first prayer in the Dedication ceremony. One is immediately struck by its brevity and simplicity. Epicletic in mode, it makes one single petition, that the altar be sanctified so that it may be used for the bloodless sacrifice of the Eucharist, for the spiritual benefit of the faithful.

The Byzantine Church Dedication ceremony has four prayers, a very long epicletic prayer at the beginning of the service,[103] a short prayer for the blessing of water,[104] a prayer for the altar after it has been purified and anointed,[105] and a short thanksgiving prayer to conclude the ceremony.[106] The two main consecratory prayers are much more prolix than

---

[101] Coislin, 13; DeMeester, 193.

[102] Conybeare, *Rituale*, 5. See Conybeare's critical apparatus for minor variants in other manuscripts.

[103] Parenti-Velkovska, 161-164; Ruggieri, 84-88, 94-95.

[104] Parenti-Velkovska, 165; Ruggieri, 86, 95.

[105] Parenti-Velkovska, 168-169; Ruggieri, 89-90, 96-97.

[106] Parenti-Velkovska, 171; Ruggieri, 90, 97.

their Armenian counterparts, though the theology articulated in them is not more developed.[107]

E. Purification of Altar <48-49>

For the remainder of the ceremony, each action has an analog in the Byzantine rite, though the accompanying psalms and prayers are different. The first action in the Armenian service is a double purification with water and wine <48,49>:[108]

> And then the deacons approach and wash [the table] first with water and then with wine, saying Ps 25, "Judge me, O Lord, for I have walked in purity." And after this they wipe [the table] in holy purification.[109]

Ō and **S** add one additional detail, tracing the altar with the sign of the cross.[110] This may describe the way the water and wine are applied to the surface of the altar.

Ps 25 accompanies the purification of the altar because of vv. 6-8 <48>:

> I shall wash my hands in purity, and go around your altar, O Lord, that I may hear the voice of your blessing, and tell all your wondrous deeds. O Lord, I loved the majesty of your house, and the place of your glory [Ps 25: 6-8].

In the Byzantine Dedication rite this psalm accompanies the censing and unction not of the altar, but of the sanctuary and the rest of the church.

The few sparse instructions in the Armenian rubric above contrast with the detailed instructions in Barberini 336 for the purification of the altar. The latter includes the use of warm water, soap, and the recitation of a short epicletic prayer for the blessing of the water. The Greek rubrics take pains to explain every detail of the purification step by step.[111]

---

107 The later Byzantine pontifical euchologies have another short prayer at the beginning of the ceremony, «Κύριε ὁ θεὸς καὶ Σωτὴρ ἡμῶν, ὁ πάντα ποιῶν...» The text is reproduced in Coislin, 12-13.

108 Both Byzantine rites use soap during the purification with water. Parenti-Velkovska, 164-165; DeMeester, 194 and n.3.

109 Sargisean, 9.

110 Yovhannēs, 148; Amatuni, 75

111 Parenti-Velkovska, 164-168.

F. Unction <50-57>

1. Anointing of the Altar <50-52>

The next rubric in the Venice 457 reads:

> And then the bishop, taking the holy myrron of unction, applies [*դնէ*] it to the holy table, saying Ps 22 in a lamenting tone. Refrain: "You anointed my head with oil" [Ps 22:5]. And they shall anoint first the top of the table [*զգլուխ սեղանոյն*], then the four corners [*զանկիւնսն չորեսին*]. And the southern face of the table [*զհարաւակողմն ճակատ սեղանոյն*], and the western and the northern. Then the pillars [*զսիւնսն*], saying, "Blessed, anointed and sanctified be this table in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. And the people say, "Amen."[112]

The twelve anointings indicated in the rubric are richly allegorized in **Ō** and **S**. We also learn from their testimony that the unctions are made in the form of a cross:

> And tracing the Lord with the cross [*խաչիւն տեառնագրելն*] is the very mystery of the passion which sanctified us. And the cross in the middle of the table is [Christ's] suffering for us... "And then, having sealed with the holy myrron twelve [times] on the top of the table...":[113] For in seating them with him in the upper room, [Jesus] made the twelve disciples inseparable from his own mystery, in which place after his ascension he also anointed them with the Holy Spirit. And twelve [anointings] on the four faces of the table: For the twelve apostles, by their mystical words, are also inseparable from this table.[114]

Again we find parallels with the Byzantine rite, where the altar is anointed by tracing the sign of the cross on the top surface, on the sides, and on the pillars. Instead of Ps 22, the Byzantine bishop recites Ps 132:

> Behold how good and pleasant it is when brothers dwell in unity! It is like precious oil upon the head, running down upon the beard, upon the beard of Aaron, running down on the collar of his robes.[115]

The Byzantine rite adds a separate ritual of washing the hands of the bishop after the anointings, accompanied by Ps 92.[116]

2. Anointing of the Sanctuary, Furnishings and Church <53-57>

The unction of the altar is now extended to the three sides of the sanctuary [*խորան*], and any liturgical accouterments such as a cross or se-

---

[112] Sargisean, 9.

[113] This is apparently a quotation from the rubrics consulted by the author of **Ō**.

[114] Yovhannēs, 148.

[115] Parenti-Velkovska, 167; DeMeester, 196-197.

[116] Parenti-Velkovska, 167; DeMeester, 197.

mantron.[117] After this, the bishop and clergy descend into the nave in procession,

> ... and the bishop likewise traces the sign of the cross first [over] the south side, then the north, then the west. And after this the columns, saying each name. Then the doorposts, the lintel of the sanctuary, and the jambs and the door, the architraves and the arches. And if there is a sacristy, he shall enter it. And if there is a table or a font, or any other furniture, they shall do likewise. And the children [of the church] shall go [in procession] ahead of the congregation [...] and shall venerate the places marked with myrron.[118]

This rubric is longer than the explanations found in **Ō** and **S**, suggesting once again that the two commentaries represent a more primitive shape for the Church Dedication service. Renoux has suggested that the Armenian ceremonies for blessing the baptismal font, cross, and other liturgical objects grew out of the Church Dedication service.[119] This view is supported by the increased attention given to these liturgical objects in Venice 457 compared to **Ō** and **S**.

There is a custom transmitted in the Constantinople *Maštoc'*, whereby each of the four central columns supporting the dome, at the time of unction, is dedicated to one of the four evangelists. Likewise, the principal columns in the walls and other architectural structures in the building are dedicated to the twelve apostles and other saints of the church.[120] Neither **Ō**, **S**, nor Venice 457 describe any such practice, which therefore must have developed in later centuries. Only a study of the later manuscript evidence can establish when and where this usage arose.[121]

---

[117] Sargisean, 9.

[118] Ibid.

[119] Renoux, "La croix," 135.

[120] *Maštoc'*, 154, 175-176.

[121] In his invective against the Armenians, Dionysius Bar-Salibi (†1171) blames them for baptizing and giving names to crosses and bells: "As Moses baptized plates and pots so also do the Armenians with crosses and bells, and give names to inanimate objects as if they were animate. The pagans honored graven images of idols by ascribing to them the name of God, and the Armenians give names of saints to crosses!" While Dionysius' information is distorted, the mention of "crosses and bells" corresponds to the rubric in Venice 457, which prescribes the unction, after the altar has been anointed, of other church instruments and furnishings, "such as a cross or semantron." Cf. Sargisean, 9. Giving "names of saints to crosses" hints at the naming ritual witnessed by the Constantinople euchology. Dionysius Bar Salibi, *The Work of Dionysius Bar Salibi Against the Armenians*, ed. A. Mingana (= Woodbrooke Studies IV, Cambridge, 1931) 41-3; Renoux, "La Croix," 134-135.

Conybeare makes no note of such a practice based on the manuscripts he studied.[122]

Is it possible that the practice developed from the following phrase in Venice 457?:

> ... and the bishop likewise traces the sign of the cross first [over] the south side, then the north, then the west. And after this the columns, *saying each name* [*ասելով զիւրաքանչիւր անուն*]. [123]

The implication here is that the bishop should name each structure he is anointing in the consecratory formula, just as the formula indicates for the unction of the altar table: "Blessed, anointed and sanctified *be this table* in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit."[124] But it is possible that in the course of time, this point was considered opportune for ritual embellishment.

In the Byzantine ceremony too, after the purification and anointing of the altar, the bishop descends into the nave with the thurible, incensing the entire church, while a priest follows him anointing in the form of a cross every column and pilaster in the church.[125] The only difference is that the Byzantines also dress the altar before continuing to consecrate the rest of the church, whereas the Armenians reserve this ritual until they have consecrated the rest of the church <61-64>.

3. Naming the Church <58>

The Venice manuscript euchology is alone among the three sources in prescribing a formula for dedicating the church to the memory of a particular saint. The rubric follows immediately after the one cited above:[126]

> And the bishop shall mention in whose name the church was erected saying thus: "Calling it by the name of [name], may this temple be blessed, anointed and sanctified in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit." And the people say together: "Amen. Holiness befits thy house, O Lord, for evermore" [Ps 92:5].

The Byzantine rite also dedicates the church to the memory of a saint immediately after the consecration rites in the nave of the church.[127]

---

[122] Conybeare, 6.

[123] Sargisean, 9. Emphasis mine.

[124] Ibid.

[125] Parenti-Velkovska, 167; DeMeester, 199.

[126] Sargisean, 8-9; Conybeare 6-7.

[127] Parenti-Velkovska, 167; DeMeester, 200.

G. Consecration of the Church Exterior <59-60>

The next part of the consecration ceremony takes place outside, where the officiating clergy trace the sign of the cross and again announce the name of the church. The precise directions in Venice 457 regarding just where the bishop's procession leads are contradictory because of errors and omissions in the manuscript. Conybeare's translation of this rubric includes many contradictory variants in the manuscripts.[128] The following actions, however, are consistent in all the manuscripts Conybeare surveyed. Anomalous details are indicated in parentheses:

Rituals Conducted Outside the Church[129]

1. Having finished everything inside, they go out.
2. Three priests stay inside and sing psalms on the bema, by the altar, until the signing with the cross is finished.
3. The bishop goes out (where?) and declares in whose name the church has been erected.[130]
4. The bishop makes a circuit (around the church?).
5. The bishop enters the church accompanied by Ps 99 <60>.

S, increasingly concise toward the end of his discourse, only tells us that going outside represents the heathens grafted onto Abraham's lineage.[131] **S** then briefly mentions the exterior anointings, before concluding with a formulaic doxology, thus leaving the commentary incomplete.

Ō affirms that the exterior "tracing the Lord with the cross" mentioned in Venice 457 includes anointing, and that this is done on the four sides of the building.[132] Furthermore, **Ō** mentions anointing the door jambs and closing the door (presumably as the bishop exits the church), in the context of Ez 44:2:[133]

> And he said to me, "This gate shall remain closed; it shall not be opened, and no one shall enter by it; for the Lord, the God of Israel, has entered by it; therefore it shall remain closed.

Ps 99 <60> is of course entirely appropriate accompanying the procession reentering the church.

---

[128] Conybeare, 7.

[129] Ibid.

[130] This indication is not found in at least one early manuscript. Ibid.

[131] Amatuni, 76.

[132] Yovhannēs, 149.

[133] Ibid.

H. Dressing the Altar <61-66>

1. Ps 92 <62>

The next rubric in Venice 457 states:

> And having arrived at the holy table at the conclusion of the psalm, they clothe the table intoning Ps 92, "The Lord reigned, he is robed in majesty" with the *šarakan*, "Your table, O Lord of hosts," [number] 81. After this the deacon proclaims, "That our paths be directed...". And they adorn the table with seven cloths. And the bishop says this prayer..."[134]

Ps 92, commonly used in vesting rituals, is also used in the Byzantine rite during the dressing of the altar, obviously because of the first two verses.[135] Ō alludes to Ps 92 when describing the altar dressings as "majestic" [վայելչական], and by interpreting the vesting of the altar as a symbol of the incarnation. Ps 92:1 is frequently interpreted in this manner.[136]

2. Šarakan <63>

More interesting is the rubric to intone the psalm with a *šarakan* [troparion], "Your table, O Lord of hosts." This is the first of two hymns prescribed for the Church Dedication liturgy.[137] The number following the incipit would be the sequence in the *Šaraknoc'* [hymnal] of the time. In fact, as Conybeare observed, a simple Armenian *šarakan* with this incipit has come down to us for the "Feast of the Dedication of the Cross."

> Your table, O Lord of hosts, was erected in faith in your sanctuary. Come, people, let us worship.
>
> Today a precious stone was founded in your sanctuary. Come, people, let us worship.
>
> On it was offered a true sacrifice [պատարագ] and an incorruptible immolation. Come, people, let us worship.[138]

---

[134] Sargisean, 10.

[135] Parenti-Velkovska, 167; DeMeester, 197-198.

[136] See Findikyan, "Step'anos," 183-184.

[137] The other is an unspecified hymn to be sung in conjunction with Ps 147, the ճաշու փոխ [midday responsory], during the Third Hour office <89>. Conybeare's translation of the pertinent rubric is: "And then they begin the office of the third hour and repeat the psalm 147: Praise the Lord, O Jerusalem. With hymn." The words "and repeat the psalm 147" do not appear in Sargisean. Conybeare indicates that two later manuscript euchologies indicate a *šarakan* whose incipit is, "Who hath adorned his greatly resplendent ones." Conybeare, *Rituale*, 10; Sargisean, 11; *Žamagirk'*, 454.

[138] *Šarakan*, 343; Conybeare, 11.

The "Feast of the Dedication of the Cross," found in the Armenian Lectionary, is associated with the anniversary of the dedication in Jerusalem of the Anastasis and the Martyrium on September 13, 335.[139] On that day, "they elevate the venerable cross before the entire assembly."[140]

The perfect compatibility of this *šarakan* with the Church Dedication ceremony is immediately evident, especially since the hymn begins with Ps 83:3b, so often repeated in the ceremony. The lack of any reference to the hymn in **Ō** does not necessarily imply its absence from the ordo known to the author of the commentary. The simplicity of the text may well not have captured the author's interest. On the other hand, the hymn may represent a later embellishment to the service.

3. Prayer <64>

Conybeare provides a translation of the prayer that follows:

> Lord our God, who after the name of the chief of thy holy apostles, Peter, named the Rock, didst in like wise name thy holy church the Rock. Do thou, Lord, also bless this temple, which hath been built in thy name, with thine infinite might. And make this altar which has been established in thy name into a holy of holies, to the end that the spotless sacrifices which are offered on it may be changed into the precious and incorruptible quality of the body and blood of thy Christ. And vouchsafe to those who enter it, and acknowledge their sins, that it become atoner of souls and health of bodies, through the intercession of the holy Theotokos and of all the saints. For blessed are the names, and glorified the kingdom of Father, Son and Holy Spirit, now and ever, and unto eternity.[141]

As with the earlier one, this prayer is simple and concise. It too contains one basic request, that the temple and altar within it be blessed so that the faithful may benefit from the Eucharist to be offered upon it.

I. Concluding Canons <67-88>

The next rubric in Venice 457 suggests a transition in the ceremony:

> And after the completion of the blessings, they draw the curtain. And those responsible light the candles. First the bishop [lights the candles] of the sanctuary.

[139] Renoux, "La croix," 125.

[140] Renoux, ALJ II, 360-363.

[141] Conybeare, 7.

> And someone else [lights those] outside. And then they begin the office [մտանեն ի ժամ][142] and this canon is conducted...[143]

Ō also mentions lighting the lamps <66>. It is interesting to note that the last ritual in the Byzantine Dedication ceremony in the pontifical euchologies is likewise lighting of the lamps, the bishop lighting the first one.[144] Barberini 336 has no such rubric.

Ō next refers to "lections from the prophets and the New Testament," followed by "the summit of it all, the life-creating consecration and communion of the mystery."[145] Thus Ō implies that the prayer and lighting of the lamps bring the Church Dedication ceremony proper to a close. What remains are the Liturgy of the Word and Eucharist.

Before this "summit," Venice 457 alone prescribes four canons of readings and prayer, identical in structure to the canon at the beginning of the rite. The absence of any mention of these canons in Ō[146] (and S),[147] and the denouement apparent in the preceding instructions in Venice 457, strongly suggest that these canons are a later addition to the ordo. Why were they added? And what is their origin? Let us first look at the content of the pericopes and prayers to try to determine their context.

1. First Canon <67-72>

Three readings in Canon 1 have a clear connection to the ceremony. The canon begins with Ps 42, "I will go to the altar of God..." <67>. A passage from Ezechiel <69> prophecies the Messiah's epiphany, "the glory of the Lord filling the temple." 1Peter <71> calls us to come to Christ, the "living stone, rejected by men but in God's sight chosen and precious..." [1Pet 2:4]. In the gospel passage <72>, Christ echoes this invitation, "Come to me, all who labor and are heavy laden..." [Mt 11:28]. The passages from Proverbs <68> and Isaiah <70> have no obvious con-

---

142 The phrase «մտանեն ի ժամ» ("they enter the hour") refers to the Eucharistic Synaxis, or Liturgy of the Word, which begins with the ժամամուտ ("entry to the hour"). See *Žamagirk'*, 429.

143 Sargisean, 10.

144 Coislin, 20-21; DeMeester, 201.

145 Yovhannēs, 150.

146 The "lections from the prophets and the New Testament" mentioned immediately before the Eucharist in Ō are probably the usual lections for the Liturgy of the Word.

147 S is incomplete, terminating with a formulaic doxology right after the exterior anointings.

nection to the other readings. The simple double-prayer that follows <74>, similar to the prayers found earlier in the ceremony, asks the Lord to send his Holy Spirit to sanctify the temple and altar, and render them worthy of the eucharistic sacrifice and of the petitions of the people.[148] The most that can be said is that *some* of these readings might suggest a call to worship. But there is no obvious unifying thematic. Neither does the prayer[149] seem organically linked to the lections.

2. Second Canon <75-81>

Canon 2 has a more recognizable program apart from the Proverbs passage <76>, which does not readily fit into the scheme. Ps 26 <75> extols the protection of the Lord. The psalmist asks, "That I may dwell in the house of the Lord all the days of my life, to behold the beauty of the Lord, and to inquire in his temple" [Ps 26:4]. 2Sam <77> recounts David's purchase of the land on which the temple was built. The Hebrews passage <78> compares the "altar from which those who serve the tent have no right to eat," and Jesus, who "suffered outside the gate in order to sanctify the people through his own blood" [Heb 13:10,12]. The gospel <79> recounts Jesus' denunciation of the pharisees for their hypocrisy. The motivation for this passage lies in vv. 16-22, in which Jesus castigates those who disdain the sanctity of the temple and its altar. The ensuing prayer <81> is somewhat longer than the prayer of Canon 1, but repeats the same themes: the blessing of the Holy Spirit is requested so that "the offering of holiness that shall ascend therein, be made thy true body and blood," for the sanctification of all the people. The second half of the double-prayer prays that the Spirit rest upon the stones of the building, so that all those who "salute them, may do so not as to an unholy stone and stock, as it were in a grove, but as it were to hallowed stone and stock of thy holy name which is therein."[150] Yet again, there is no obvious connection to the readings in the canon; neither does the prayer offer any indication of an underlying ritual or the function of the pericope.

---

[148] Conybeare, 8.

[149] Ibid.

[150] Ibid., 9-10.

3. Third and Fourth Canons <82-88, 91-95>

The next two canons are tied together by the continuation of the Hebrews passage from Canon 3 (Heb 9: 1-10) to Canon 4 (vv. 11-15) <85,94>. The author of the Epistle compares the regulations for the priestly sacrifices of the first covenant (vv. 1-10) with the bloodless sacrifice of Christ in the new covenant (vv. 11-15), as heralded at v. 11: "But when Christ appeared as a high priest of the good things to come..." The gospel readings of the two canons mirror this thematic. In the story of Zaccheus (Canon 3) <86>, Christ announces the advent of the new era: "Today salvation has come to this house...for the Son of man came to seek and to save the lost" [Lk 19:9-10]. The "bread of life" passage in Canon 4 <95> articulates the essence of worship in the new covenant, the Eucharist, which follows immediately in the ordo. Isaiah's vision of the angels worshipping the Almighty in the temple <93> underlines the theme of worship in the new church.

The emphasis in Canon 3 of worship in the old temple concludes appropriately with Solomon's long prayer for the dedication of the temple [2Chr 6:1-40; 1Kings 8:15-54] <88>. Canon 4 leads directly from the gospel into the Creed and the rest of the eucharistic liturgy.[151]

Canon 3 is the only one of the four whose selection of scripture readings is also found in another liturgical context, a slightly evolved version of the Armenian Lectionary of Jerusalem preserved in Paris Bibliotheque Nationale arm. 44 (9/10th c.).[152] Of the three manuscripts containing the 5th-century Armenian Lectionary, only this one contains a feast called, "The Dedication of all the Altars that they Erect" [*Ամենայն Սեղանոց նաւակատեաց որ կանգնեն*].[153] The date of the feast is not fixed in Paris 44, probably because it was an occasional, movable feast celebrated in opposition to some Jewish solemnity. No trace of the feast is found anywhere else, neither in the Georgian lectionary, nor in homiliaries, synaxaria, explanations of the feasts, or any other hagiopolite documents.[154] Even before Renoux's edition of the Armenian Lectionary, Mateos had noticed the peculiar feast and observed that the readings chosen

---

[151] Sargisean, 11.

[152] Renoux, ALJ II, 157-159.

[153] Ibid., 366-367.

[154] Renoux, ALJ I, 196-197.

...dénotent le caractère polémique et antijuif de cette fête, destinée à désabuser les chrétiens de Jérusalem du mirage produit par le souvenir de l'ancien Temple. A celui-ci on opposa les autels chrétiens existants dans le monde entier.[155]

Contrary to Mateos' view, only the gospel reading might be considered polemical, and the passage selected is limited to that part of Christ's diatribe that concerns the sanctity of the temple. If the original purpose of this pericope was polemical, why does it not include the entire chapter?

In any case, the set of Scripture readings in Canon 3 appears in two roughly contemporary documents: the Church Dedication ordo in Venice 457, and the Armenian Lectionary in Paris 44. Renoux notes that part of the canon appears in the Syrian ritual for dedicating an altar,[156] and seems to suggest that the canon appeared originally in the context of the feast of "The Dedication of all the Altars that they Erect," and was later transferred to the service of Church Dedication.[157]

Content, therefore, offers us little information about the function of the four canons that conclude the Church Dedication service. On structural considerations alone, one could postulate two possible scenarios:

1. The Armenian Church Dedication ordo, faithful to the hagiopolite tradition, originally opened and closed with a canon of readings, just like the canon for the Blessing of a Cross,[158] and other Armenian offices. The opening canon remains in its original place. The concluding canon was probably the present canon 3 (borrowed from the old feast of the Dedication of all the Altars?). This led into canon 4, the proper readings for the Liturgy of the Word. At a certain time it was felt that a more solemn conclusion was needed, so canons 1 and 2 were appended.

2. The four canons were perhaps added to further solemnize the blessing of the four exterior sides of the church at the end of the Dedication service. Since there is no blessing of the exterior of the church in the Byzantine Dedication rite, it is possible that the Armenians also did not have such a ritual originally. The blessing of the four exterior sides of the church developed later, as we see it in Venice 457, **Ō** and **S**. It is possible that these blessings were later further embellished by the addition of the four canons, which we find appended to the end of the Church Dedica-

---

155 Juan Mateos, S.J., *Lelya-Ṣapra: Essai d'interpretation des Matines Chaldéens* (= OCA 156, Rome, 1959) 289-290.

156 Renoux, ALJ II, 367 n.1.

157 Ibid.

158 Renoux, "La croix," 134-135.

tion ordo exclusively in Venice 457. Their absence in **Ō** (and **S**),[159] and their lack of integration into the ordo in Venice 457 suggests that they developed around the time that the manuscript was copied. In the Constantinople *Maštocʻ* canons 1, 2 and 3 are placed together at the end of the ordo, as in Venice 457. A new solemn procession within the church separates these three canons from canon 4, the lections for the Liturgy of the Word. If the addition of the four canons to the outside blessings was a purely local custom, or a custom which never gained wide usage, it would explain the accumulation of the canons at the end of the ordo in the Constantinople *Maštocʻ*.

IV. CONCLUSIONS

A. Structure of the Ritual

A comparison of Venice 457 with the commentaries attributed to Yovhannēs Ōjnecʻi (= **Ō**) and Stepʻanos Siwnecʻi (= **S**) reveals the following structure for the early Armenian ritual of dedicating a church:

	Liturgical Element	**V457**	**Ō**	**S**
<1>	VIGIL	+	+	–
	Introductory Canon	–	+	+
<2>	*Ps 25:8*	+	+	+
<3>	Prov 9:1-11	+	–	–
<4>	Is 54:1-5	+	160	161
<5>	Heb 3:1-6	+	–	–
<6>	Jn 10:22-31	+	+	–
<7>	Proclamation: "Let us ask in faith and accord..."	+	+	–
<8>	Prayer: Dan 9:4-19	+	+	+
	RITES OF ENTRY INTO THE CHURCH			
	a. Outside Procession to Door of Church			
<9>	Ps 119 with refrain "Hear us Lord" 3x	+	+	+
<10>	Proclamation and blessing	+	162	162
<11>	Ps 120 with refrain "Help us Lord" 3x	+	+	+
<12>	Proclamation and blessing	+	162	162
<13>	Ps 121 with refrain "Alleluia" 3x	+	+	+

159 **S** terminates abruptly after the exterior rituals.

160 **Ō** mentions "prophets, hymns, lections ... alleluia" without further elaboration. Yovhannēs, 143.

161 **S** mentions "a reading from the prophet." Amatuni, 72.

162 **Ō** and **S** refer to "giving glory," lifting up the altar table and advancing it after each psalm. Yovhannēs, 144-145; Amatuni, 73.

<14>	Psalm concludes with "Glory" and Refrain	+	+	+
<15>	Proclamation: "Let us ask in faith and accord..."	+	–	–
<16>	Blessing with the sign of the cross	+	–	–
	b. Introit			
<17>	Ps 117 *no* refrain	+	+	+
<18>	Proclamation and blessing	+	–	–
<19>	Ps 117 with refrain "Open to us Lord..."	+	+	+
<20>	"Open to us Lord" 3x	+	+	–
<21>	Door is blessed with sign of cross	+	+	+
<22>	Door is opened	+	+	–
<23>	"This is the door of the Lord..."	+	+	–
<24>	Ps 117 with refrain "Alleluia"	+	+	+
<25>	Entry with altar table	+	+	+
<26>	Proclamation: "Let us ask in faith and accord..."	+	–	–
<27>	Sign of the cross	+	–	–
	c. Procession to the Foot of the Bema			
<28>	Ps 119 with refrain "Help us Lord"	+	163	+
<29>	Proclamation and blessing	+	–	–
<30>	Ps 120 with refrain "Hear us Lord"	+	+	+
<31>	Proclamation and blessing	+	–	–
<32>	Ps 121 with refrain "Alleluia"	+	+	+
<33>	Proclamation and blessing	+	–	–
	INSTALLATION OF ALTAR			
	a. Elevation			
<34>	Ps 83 recited without refrain	+	+	+
<35>	Proclamation and blessing	+	–	–
<36>	Ps 83 with refrain "My heart and my body..."	+	+	+
<37>	Proclamation and blessing	+	–	–
<38>	Ps 83 with refrain "Alleluia"	+	+	+
<39>	Altar table elevated to bema	+	+	+
<40>	Proclamation and blessing	+	–	–
	b. Exaltation			
<41>	Ps 83:4 "Your table Lord of hosts..." 3x	+	+	+
<42>	Popular refrain: "Alleluia"	+	–	–
<43>	Altar is lifted up	+	–	–
	c. Installation			
<44>	Ps 22	+	–	–
<45>	Altar is installed	+	164	164
<46>	Proclamation	+	–	–
<47>	Prayer	+	–	–
	PURIFICATION			
<48>	Ps 25	+	–	–

[163] **Ō** reverses the order of the three psalms.

[164] **Ō** and **S** have no distinct elevation/exaltation ritual, no Alleluia, and no Ps 22 The altar is installed, accompanied by Ps 83:4.

<49>	Altar is washed with water and wine	+	+	+
	UNCTION			
<50>	Ps 22	+	+	+
<51>	Altar is anointed	+	+	–
<52>	"Blessed anointed and sanctified..."	+	+	–
<53>	Sanctuary is anointed	+	+	+
<54>	Other liturgical accouterments are anointed	+	–	–
<55>	Church is anointed	+	+	+
<56>	Architectural structures are anointed	+	+	–
<57>	Sacristy and furniture are anointed	+	–	–
<58>	Name of church is proclaimed	+	–	–
	EXTERIOR CONSECRATION			
<59>	Exterior blessings	+	+	165
<60>	Introit with Ps 99	+	166	–
	DRESSING OF ALTAR			
<61>	Table is dressed	+	+	–
<62>	Ps 92	+	+	–
<63>	*šarakan*: "Your table Lord"	+	–	–
<64>	Prayer	+	–	–
<65>	Curtain drawn	+	–	–
<66>	Lighting of lamps	+	+	–
	CONCLUDING CANONS			
	Canon 1			
<67>	Ps 42	+	–	–
<68>	Prov 2:1-11	+	–	–
<69>	Ez 43:5-13	+	–	–
<70>	Is 61:10-62:4	+	–	–
<71>	1 Pet 2:1-10	+	–	–
<72>	Mt 11:25-30	+	–	–
<73>	Proclamation: "For the peace from above..."	+	–	–
<74>	Prayer	+	–	–
	Canon 2			
<75>	Ps 26	+	–	–
<76>	Prov 8:6-11	+	–	–
<77>	2 Kings (LXX) 24:18-25	+	–	–
<78>	Hebr 13:10-16	+	–	–
<79>	Mt 23:1-22	+	–	–
<80>	Proclamation: "That we may find grace..."	+	–	–
<81>	Prayer	+	–	–
	Canon 3			
<82>	Ps 137	+	–	–
<83>	Prov 8:12-21	+	–	–

[165] **S** ends abruptly after mentioning the exterior blessings.

[166] Introit is mentioned without Ps 99. Yovhannēs, 149-150.

<84>	2 Kings (LXX) 6:12-19	+	–	–
<85>	Heb 9:1-10	+	–	–
<86>	Lk 19:1-10	+	–	–
<87>	Proclamation: "For this holy place..."	+	–	–
<88>	Prayer of Solomon: 1Kings 8:15-54	+	–	–
	LITURGY OF THE WORD			
<89>	*šarakan*: Գովեա Երուսաղէմ [Praise Jerusalem][167]	+	–	–
<90>	Trisagion	+	–	–
	Canon 4			
<91>	Ps 117	+	168	–
<92>	Prov 8:22-36	+	–	–
<93>	Is 6:1-10	+	168	–
<94>	Heb 9:11-15	+	168	–
<95>	Jn 6:45-58	+	168	–
<96>	EUCHARIST	+	+	–

B. Comparison with Byzantine Ritual

The overall structure corresponds to that of the Byzantine καθιέρωσις in Barberini 336[169] if we prescind from the rites of entry into the church <9-33>, an Armenian innovation:

Armenian Ritual - Ō, S	**Byzantine Ritual - Barberini 336**
Vigil <1>	Vigil Installation of Altar
Introductory Canon: Exclusion of lay people <2-8>	Prayer by Patriarch - Exclusion of lay people
Rites of Entry into the Church <9-33> a. Outside Procession to Door of Church b. Introit c. Procession of Altar	
Installation of Altar <34-47>	
Purification with water and wine <48-49>	Purification with water, soap and wine
Anointing of Altar <50-52>	Anointing of Altar Dressing of altar
Unction of furnishings, other structures, and entire church <53-57>	Unction of columns and entire church

[167] Cf. n. 137.

[168] Ō mentions "readings from the prophets and the New Testament," without further elaboration. Yovhannēs, 150.

[169] The Byzantine ceremony for a new church consists of two parts, blessing (καθιέρωσις) and dedication or inauguration (ἐγκαίνια). Parenti-Velkovska 159-173; DeMeester, 175-215.

Naming of church <58>	Naming of church
Exterior rites <59-60>	Inauguration ceremony (ἐγκαίνια)
Dressing of Altar <61-64>	
Liturgy of the Word and Eucharist <89-96>	Liturgy of the Word and Eucharist

The Armenians adopted the main actions of the Byzantine ceremony for consecrating a church but freely adapted the service to their own requirements, modifying the psalms accompanying each ritual and adding their own hymns, diaconal proclamations and prayers.[170] These prayers likely predate considerably their first extant appearance in Venice 457. Lacking the Greek fascination for saints' relics, the Armenians neglected the ceremony of ἐγκαίνια. The procession outside and the blessing of the church exterior is analogously situated in the Armenian ordo, and may reflect a conscious substitution of this ritual for the Greek ἐγκαίνια ceremony.

C. Introit Procession with Altar

The procession transporting the altar into the church and up to the bema is a uniquely Armenian ritual. It too might represent a substitution for the Greek inauguration ritual (ἐγκαίνια), or at least a desire to further solemnize the adapted Armenian ceremony. The rite was obviously prefabricated and inserted somewhat infelicitously into the ordo: the altar table is set in the middle of the church for the introductory canon, (or worse, in the sanctuary [*խորան*], according to **S**) and then removed outside so that it can be ceremoniously conveyed back into the church for installation. In Barberini 336 the altar has already been installed when, at the opening of the blessing ceremony, the church is closed off to the lay people and the patriarch kneels before the altar in prayer, probably the inspiration for the Armenian introductory canon. The phrase "And this entire order is conducted until this point,"[171] is found in Venice 457 immediately after the table has been set upon the bema, at precisely the point where the Armenian ordo corresponds again to the Byzantine following the procession with the altar.

The rituals comprising the procession of the altar into the church form a cohesive, symmetric liturgical unit, the three units of three

[170] One prayer from the order of καθιέρωσις in Barberini 336 is found in the Armenian service for laying the foundation of a new church. Conybeare, 2, 18.

[171] *«Այս ամենայն կարգաւորութիւնս կատարի մինչեւ ցայսվայր»:* Sargisean, 8.

psalms forming a chiasmus whose focal point is the entry into the church during the second repetition of Ps 117:

INTROIT WITH ALTAR TABLE SHOWING CHIASTIC STRUCTURE OF VENUE, PSALMODY AND MOVEMENT

Outside Church			Threshold			Inside Church		
Ps 119	Ps 120	Ps 121	Ps 117	Ps 117	Ps 117	Ps 121	Ps 120	Ps 119
Procession to Door of Church			Introit			Procession to Bema		

The architectonic structure of this ritual makes it all but certain that it was designed and instituted by one person. Some circumstantial evidence suggests that this person may have been Catholicos Yovhannēs Ōjnec'i (†728). In 719 A.D. Yovhannēs convened a council at Duin to re-establish unity of liturgical practice and doctrine throughout Armenia in the face of ecclesiastical chaos resulting from decades of Chalcedonian and Paulician proliferation in Armenia, not to mention the Arab conquest.[172] Duin Canon 12 condemns certain improprieties regarding the construction and disposition of the altar table:

> 12. It is not proper to build out of wood the table on which the sacrifice of Christ is offered, or [that it be] moveable. Rather [it must be built] of stone, and built in, immovable. And if anyone violates [this] and does not follow our order according to the tradition of the catholic church, the bishop shall be deposed, and the table shall be despised and unused.[173]

Laxity regarding the construction and disposition of the altar table was one manifestation of the "liturgical anarchy"[174] that prevailed in Armenia under Yovhannēs Ōjnec'i's catholicate. Duin Canon 12 is directed against certain charismatic groups who cite Christ's Last Supper on an ordinary table, among other biblical passages, to justify their own aberrant usages regarding the construction of the altar table.[175] These were probably Armenian communities that came under the influence of the charismatic teachings of the Paulicians.[176]

---

[172] Mahé, 479-480. See Ōjnec'i's synodal discourse (= *Oratio synodalis*) and the canons of the Council of Duin (719) in Yovhannēs, 8-45; cf. Ōrmanean I, cols. 828-831.

[173] *Kanonagirk' I*, 520-521; Yovhannēs, 37.

[174] Mahé, 480.

[175] Yovhannēs, 13-16.

[176] See Ōjnec'i's treatise against the Paulicians, Ibid., 46-60.

Ōjnecʻi's preoccupation with the proper construction and installation of the altar table makes it at least conceivable that he also designed a new ritual for the existing Church Dedication service, which sharply embellishes and accentuates the ritual of installing the altar table. Ōjnecʻi was known as a liturgical reformer. Much of the Council of Duin (719) was devoted to the correction of liturgical abuses, and the detailed and systematic explication of, and theological justification for the proper execution of various liturgical services, particularly the Daily Office.[177] Ōjnecʻi's obviously profound understanding of, and acute attention to liturgical issues further recommends him as the author of the altar procession ritual. As Catholicos, moreover, he had the authority to institute such a major liturgical innovation. Consequently, Yovhannēs Ōjnecʻi had the motive, means, and credentials to craft the ritual procession and installation of the altar table, and to insert it into the existing Armenian Church Dedication service.

In seeking to determine the creator of the Armenians' unique procession with the altar table, it is also worth exploring the origin of **Ō** and **S**, the two commentaries on the Church Dedication service. The Armenians were prolific exegetes not only of Holy Scripture, but of the liturgy as well. The Armenians boast no fewer than eight complete medieval commentaries on the Daily Office, for example.[178] But exegetical eagerness may not be the only motivation for two contemporary Armenian treatises interpreting so marginal and rarely-conducted a service as the rite of Church Dedication. The radical reform of the existing Church Dedication rite by the addition of the altar procession may have well occasioned the proliferation of commentaries on the rite. That the linguistic style and allegorical approach of **Ō** (and to some extent the more concise **S**) matches those of other liturgical commentaries from around the time of Yovhannēs Ōjnecʻi (†728)[179] is even further cause to suspect that Ōjnecʻi is the architect of the new ritual.

---

[177] Findikyan, "Ōjnecʻi."

[178] Charles A. Renoux, "Les commentaires liturgiques arméniens," in *Mystagogie: Pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne,* Conférences Saint-Serge XXXIX[e] Semaine d'Études Liturgiques (Rome, 1993) 277-308.

[179] Particularly the *Oratio synodalis* of the Council of Duin (719), and the Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Stepʻanos Siwnecʻi. Findikyan, "Ōjnecʻi;" idem, *Commentary.*

D. Dressing of the Altar

The awkward position of the ritual of dressing the altar in the Armenian ordo, and its absence in **S** suggests that it was still a novelty at the time of **Ō** and **S**. In the Byzantine rite the altar is dressed immediately after it is anointed, whereas the Armenians anoint the altar, the sanctuary and the church inside and out before returning to dress the altar. It seems that for the Armenians placing a cloth on the altar gained ritual prominence relatively late in the development of the Church Dedication liturgy. The separation of this ritual from the purification and unction of the altar would belie for the Armenians any association of Church Dedication with baptism, as we find in Barberini 336 for the Greeks.[180]

E. Comparison of the Sources

It is difficult to draw definitive conclusions about the priority of the sources. Clearly Venice 457 witnesses numerous structures that **Ō** and **S** pass over in silence: numerous diaconal proclamations, the exaltation of the altar table with Ps 22, the naming of the church, the reentry into the church with Ps 99 after the exterior rites, the *šarakank'*, and especially the concluding canons. This disparity is at least partially due to the literary genre of the sources. The two commentaries do not pretend to account for each liturgical gesture, as a euchology must, but rather to demonstrate how the *historia* of Christ's economy is so ontologically momentous and universal, that it penetrates and integrates even the intricacies of liturgical ritual. The Armenian mystagogues using Antiochene allegorical methodology show how our salvation in Christ is embedded in the very fibers of the liturgy. In such an undertaking, we can expect these authors to allude in some way to the most important structural elements of the office under consideration. It is reasonable to conclude, therefore, that overall, the Church Dedication ritual witnessed by **Ō** and **S** represents an earlier phase in the development of the ceremony. Specifically, the exaltation of the altar table before its installation, and the concluding canons were added after **Ō** and **S**, but before Venice 457, no later than the 10th century.

Venice 457 attributes the church consecration ceremony to Catholicos Yovhannēs Mandaguni (c.420-490), the prolific church father credited with numerous Armenian liturgical offices,[181] and counted among the

---

[180] Ruggieri, 105-112; DeMeester, 194-197.

[181] Połarean, *Hay Grołner*, 30-32.

compilers of the Armenian Book of Hours.[182] His involvement with the Church Dedication rite in some manner must be considered very likely. The ritual passed through several hands in its early history from the translation of the Greek text to the early modification of the Greek ritual for use by the Armenians. Mandaguni may have played a central role in either or both of these phases.

Many of the lesser embellishments of the ceremony likely reach back to the first half of the 7th century, when Armenia enjoyed a period of vigorous church construction, and thus consecration and dedication. This period is known, in fact, as the "golden age of Armenian religious architecture" spanning the long catholicates of Komitas (615-628) and especially Nersēs III, known as *Šinoł* [the Builder] (641-661). The latter alone is responsible for the church at Xor Virap (c. 642), the round churches of Zuart'noc' (643-660), and of the Holy Cross at Išxan, as well as the reconstruction of the martyrium of St. Sarkis,[183] and major renovation of the Cathedral of Ējmiacin.[184] Earlier in the century Komitas built the famous church of Hṙip'simē (618).

F. Chronological Development of the Ritual

Our analysis of these three sources recommends the following phases in the development of the Armenian Church Dedication ritual:

1. A simple ancestor of the Greek church ceremony of καθιέρωσις in Barberini 336 was translated into Armenian, possibly as early as the mid-5th century, the golden age of Armenian literature, when the Armenians engaged in a revolutionary campaign to translate the Bible and much patristic and liturgical literature from Greek and Syriac.

2. By the time of the prototype of **Ō** and **S**, likely around the early 8th century, (and perhaps before the Arab invasions) the Greek ritual is reworked by the Armenians, who assign it new psalms, as well as indigenous Armenian hymns, diaconal proclamations and prayers. The consecration of the church and its furnishings is further embellished to include a ritual of exterior consecration. The dressing of the altar takes on ritual prominence and is added to the ceremony after the exterior rites.

---

[182] *Žamagirk'*, 3.

[183] For many references see Mahé, 471-472.

[184] Paulo Cuneo, *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*, 2 vols. (Rome, 1988) I, 27-30. Lawrence K. Cone, *Armenian Church Architecture* (New York, 1974) 11-12.

3. Sometime around 719 A.D. (date of the Council of Duin), Catholicos Yovhannēs Ōjnec'i composes and inserts the ritual of processing into the church with the altar table, a liturgical reform intended to combat certain local abuses in the construction and disposition of altars. An unknown author or authors compose commentaries on the new ceremony, which highlight the altar as the link between the Old Testament sacrifices, the Last Supper of Christ, his passion and our Eucharist. **Ō** and **S** are extant witnesses to this early exegetic work.

4. By around the 10th century (latest date for Venice 457), the installation of the altar is preceded by a ritual of exaltation accompanied by Ps 22. Three canons of lections appear at the end of the ceremony before the eucharistic Liturgy of the Word.

5. Conybeare's limited study of Armenian manuscript euchologies suggests that until the 16th century they preserve the essential shape of the ceremony in Venice 457.

6. By 1807, date of the *editio princeps* of the pontifical *Maštoc'*, the ceremony has become embellished with redundant rituals so that the earlier shape of the rite is hardly distinguishable. Without further study of the manuscript tradition, it remains unclear whether this embellishment developed in later manuscripts, or by the compiler of the 1807 Constantinople *Maštoc'*.

St. Nersess Armenian Seminary
150 Stratton Road
New Rochelle, NY 10804, U.S.A.

Michael Daniel Findikyan

BIBLIOGRAPHY AND SIGLA:

Amatuni = Sahak Amatuni, ed. ***Ժամակարգութեան մեկնութիւն ընդարձակ և համառօտ Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի և նորին Պատճառ հիմնարկութեան եկեղեցւոյ*** [Commentary on the Office Long and Short by Bishop Step'anos of Siwnik' and his Explanation of the Founding of a Church]. Ējmiacin, 1917.

Aucher, *Johannis* = *Domini Johannis Ozniensis Philosophi armenorum catholici Opera*, trans. J. B. Aucher. Venice, 1834.

BV = *Bazmavep*. Review of the Mxit'arean Congregation, St. Lazar, Venice.

Coislin = J. Duncan. *Coislin 213: Euchologe de la Grand Église*, Doctoral dissertation. Rome, 1983.

Conybeare = F. C. Conybeare. *Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church.* Oxford, 1905, pp. 1-25.

DeMeester = P. DeMeester. *Rituale-Benedizionale Bizantino* (=Studio di Rito Bizantino II, Parte IV). Rome, 1930, pp. 152-215.

Findikyan, *Commentary* = Michael Findikyan. *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i (†735): Edition and Translation of the Long and Short Versions with Textual and Liturgical Study,* unpublished doctoral dissertation at the Pontifical Oriental Institute, Rome, 1997.

Findikyan, "Ōjnec'i" = Michael Findikyan. "The Liturgical Expositions Attributed to Catholicos Yovhannēs Ōjnec'i: Problems and Inconsistency," in Robert F. Taft, S.J., (ed.), *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians. December 12, 1996,* (= OCA 254). Rome, 1997, pp. 125-173.

Findikyan, "Step'anos" = Michael Findikyan. "Bishop Step'anos Siwnec'i: A Source for Medieval Armenian Liturgy," OKS 44/2-3 (1995) 171-196.

HA = *Հանդէս Ամսօրեայ* [Handēs Amsōreay], Vienna.

JTS = *Journal of Theological Studies*

Kanonagirk' = Vazgen Kakobyan, ed. *Կանոնագիրք Հայոց* [Canon Book of the Armenians], 2 vols. Erevan, 1964 (I), 1971 (II).

Mahé = Jean-Pierre Mahé. "l'Église arménienne de 611 à 1066," in J. M. Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard, eds., *Histoire de christianisme des origines à nos jours,* 12 vols., VI: *Évêques, moines et empereurs (610-1054).* Paris: Desclée, 1993) 457-547.

Maštoc' = *Գիրք մեծ Մաշտոց կոչեցեալ* [The Great Maštoc' Book]. Constantinople, 1807.

Mateos, *Célébration* = Juan Mateos, S.J. *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (= OCA 191). Rome, 1971.

Mateos, *Typicon* = Juan Mateos, S.J. *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix No. 40. Introduction, texte critique et notes,* 2 vols. (= OCA 165-166). Rome, 1962-1963.

NBHL = *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի* [New Dictionary of the Language of Hayk], 2 vols. Erevan: University of Erevan Press, 1979 (I), 1981 (II).

Ōrmanean = Małak'ia Ōrmanean. *Ազգապատում· Հայ ուղղափառ եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը յարակից ազգային պարագաններով պատմուած* [History of the Armenian Orthodox Church from the Beginning to our Day], 3 vols., 2nd ed. Beirut, 1959.

Parenti-Velkovska = Stefano Parenti and Elena Velkovska, eds. *L'Eucologio Barberini gr. 336.* Rome, 1995.

Połarean, *Hay Grołner* = Norayr Połarean. *Հայ գրողներ Ե-ԺԷ դար [Armenian Authors: 5-17th Centuries].* Jerusalem, 1971.

Renoux, "La Croix" = Charles A. Renoux. "La croix dans le rite arménien: Histoire et symbolism," *Melto* 5 (1969) 123-175.

Renoux, "Littérature" = Charles A. Renoux. "Langue et littérature arméniennes" in *Christianismes orientaux: Introduction à l'Étude des langues et des littératures* (Initiations au christianisme ancien). Paris, 1993, pp. 107-166.

Renoux, ALJ I, II = Charles A. Renoux. *Le codex arménien Jérusalem 121. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes.* (I) = PO 35/1 (1969); (II) = 36/2 (1970).

Ruggieri = V. Ruggieri, S.J. "Consecrazione e dedicazione di chiesa secondo il Barberinianus graecus 336," OCP 54 (1988) 79-118.

Sałmos = *Գիրք սաղմոսաց Դաւթի* [Book of the Psalms of David]. Jerusalem, 1870.

Šarakan **Ձայնքաղ Շարական** [Hymnal]. Jerusalem, 1914.

Sargisean = B. Sargisean and G. Sargsean. ***Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ*** [Main Catalogue of Armenian Manuscripts in the Mxit'arean Library in Venice], Vol. 3. Venice, 1966.

Winkler, *Initiationsrituale* = Gabriele Winkler. *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (= OCA 217). Rome, 1982.

Winkler, "Night Office II" = Gabriele Winkler. "The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns with Particular Emphasis on the Origins and early Evolution of Armenia's Hymnography," REArm 17 (1983) 471-551.

Yovhannēs = ***Յովհաննու իմաստասիրի Աւձնեցւոյ մատենագրութիւնք*** [The Works of Yovhannēs the Philosopher of Ōjun]. Venice, 1953.

Žamagirk' = ***Ժամագիրք Հայաստանեայց Սուրբ Եկեղեցւոյ*** *[Book of Hours of the Holy Church of Armenia]*, (Antelias, Lebanon, 1969), [Reprint of Jerusalem, 1955 edition].

Barbara Crostini Lappin

The *Katechetikon* of Paul, Founder of the Monastery of the Theotokos Evergetis, in Relation to the Foundational Documents

I. Introduction

The *Hypotyposis* or "rule" of the eleventh-century monastery of the Theotokos Evergetis[1] prescribes a reading at the end of the Office of the First Hour:

τὴν ἀπὸ τῶν πατερικῶν λόγων μικρὰν κατήχησιν τὴν παρὰ τοῦ προεστῶτος ἀναγινωσκομένην, καθὼς παρὰ τοῦ παμμάκαρος πατρὸς ἡμῶν παρελάβομεν, ἥν, εἰ μὴ ἐκ τοῦ συναξαρίου κωλύοιτο, οὐ χρὴ παραλιμπάνειν ποτέ.[2]

[the short catechesis from the words of the Fathers, that read by the superior, as we have inherited from our most blessed father, which ought never to be omitted, unless it is prescribed by the *Synaxarion*].

Gautier offered the following gloss in order to identify the text in question:

Le supérieur, ou en son absence l'économe ou l'ecclésiarque, faisait lecture des catéchèses de Théodore le Stoudite, après Prime, chaque dimanche, mercredi et vendredi, à partir du dimanche de la Tyrophagie (*Synaxaire*, p. 512^{7-12}); mais les autres jours, à partir du mercredi de la première semaine de Carême, on lisait s. Jean Climaque (deux folios) à Prime, et s. Ephrem à Tierce, Sexte et None (*ibidem*, p. 516^{32}-517^{2}).[3]

The information, as specified by the references in brackets, is gathered from the *Synaxarion* or liturgical typikon of the Theotokos Evergetis.[4] The only surviving copy of these two documents is the undated manuscript *Atheniensis graecus B.N.* 788, where the *Hypotyposis* occupies folios 180r-222v, and the *Synaxarion* folios 1r-179v.[5]

---

[1] See entry "Evergetis Monastery" in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, (Oxford, 1991), vol. II, pp. 740-741. Collected papers on the monastery assembled in M. Mullett & A. Kirby, eds., *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism*, (Belfast, 1994).

[2] P. Gautier, "Le Typikon de la Théotokos Évergétis", REByz 40 (1982) 5-101, p. 20-21, ll. 96-99.

[3] P. Gautier, "Le Typikon", p. 20, note 12.

[4] DMITR, 256-614.

[5] P. Gautier, "Le Typikon", p. 12.

Gautier was keenly aware of the possibility of the separate origin of the two normative documents. He thought that two hands had copied each of the documents respectively, since the quire signatures started afresh at folio 180r with α′.[6] In spite of these observations, he nevertheless based his gloss on the *Hypotyposis'* instruction on the basis of a presupposition: that the two documents had contemporary validity.

My own codicological and paleographical observations have led me to conclude that only one scribe was at work on the *Atheniensis gr.* 788. The new series of quire signatures is used to mark the separation between the two documents in this manuscript, while the quire structure itself confirms that both documents were produced together, in the same order in which they appear in their modern binding.[7] Indeed, at the time the manuscript was composed, it was used to regulate the functioning of its monastery. Therefore, at that time, the cross-references in the *Hypotyposis* to the instructions of the *Synaxarion* would have been fulfilled by the text at hand.[8] In his gloss, Gautier follows the same method of cross-referencing between the two documents.

How accurate is it to suppose that the state-of-affairs that emerges in these surviving rules might represent the monastic practice at the Theotokos Evergetis near the time of its foundation by Paul in 1049? For it was already apparent to Gautier that the *Hypotyposis* text

> a[vait] été partiellement remanié par rapport à celui de Timothée[9]

at the beginning of the twelfth century, the date usually attributed to the codex.[10]

The discovery by Father Julien Leroy, O.S.B.,[11] of a body of sermons attributed to Paul,

---

[6] P. Gautier, "Le Typikon", p. 13.

[7] I hope to offer proof of these conclusions in a separate study on this manuscript.

[8] For example, at ll. 196-198 of the *Hypotyposis*: ... τὸν ἑσπερινὸν ὕμνον ἢ τοῦ συναξαρίου διάταξις ὅπως ὀφείλει γίνεσθαι ἀριδήλως παρίστησιν.... P. Gautier, "Le Typikon", p. 25. It is the *Synaxarion* that will offer the necessary detailed instructions.

[9] P. Gautier, "Le Typikon", p. 11.

[10] See for example I. & A. Sakkelion, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος, (Athens, 1892), n. 788, p. 141-142; A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, (Leipzig, 1937), I, p. 318; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, (Munich, 1977: 2nd. ed), p. 590 and DMITR, p. 256. Otto Kresten suggested the beginning of the fourteenth century: P. Gautier, "Le Typikon", p. 13.

[11] J. Leroy, "Un nouveau témoin de la Grande Catéchèse de S. Théodore Studite", REByz 15 (1957) 73-88. I am much indebted to the Istitut de Recherche et d'Histoire

τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Παύλου ... καθηγουμένου τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς Εὐεργέτιδος[12]

[of our holy father Paul, *kathegoumenos* of the blessed monastery of the Evergetis]

has opened the possibility of a third document in the Evergetis Dossier. Being the work of the founder, Paul's *Katechetikon* should reflect the times of the monastery's foundation. Taking the instructions about the reading of a catechesis quoted above as a test-case, I would like to bring the evidence of Paul's work to bear upon the interpretation of the other documents, in order to draw out the compositional layers of the Evergetis documents.[13]

II. ARE PAUL'S CATECHESES THE TEXTS REFERRED TO BY THE *SYNAXARION*?

A direct correspondence between the instructions for a catechesis given by the *Synaxarion* on the Sunday of the Tyrophagy (corresponding to the Sunday immediately preceding Lent) and Paul's *Katechetikon* can be established via a comparison with the colophon of codex *Athos Esphigmenos* 45, one of the main manuscript witnesses to Paul's collection of catecheses:

Synaxarion, Sunday of Tyrophagy:	*Colophon of Athos Esphigm. 45:*
Ἡ α´ ὥρα καὶ ἀνάγνωσις μετὰ τὸ τέλος αὐτῆς. Κατήχησις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου. Καθ' ἑκάστην γὰρ κυριακὴν ἀπὸ τῆς σήμερον, καὶ τετράδα ὁμοίως καὶ παρασκευήν, κατηχήσεις τοῦ αὐτοῦ ἀναγινώσκομεν εἰς τὴν α´. ὥραν· ταύτας δὲ ἄλλος οὐκ ἀναγινώσκει, εἰ μὴ ὁ προεστώς, ἢ ἀπόντος αὐτοῦ, ὁ οἰκόνομος, εἰ δὲ	Συνελέγη ἡ παροῦσα αὕτη βίβλος· ἐκ τῶν θεοπνεύστων διδασκαλιῶν τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν· Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, Ἐφραίμ, Δωροθέου, Μακαρίου, Νείλου καὶ τῶν λοιπῶν καὶ προετέθη εἰς τὸ καθ' ἑκάστην ἐπ' ἐκκλησίας μετὰ τὴν πρώτην ὥραν ἀναγινώσκεσθαι, παρὰ τοῦ τῆς μονῆς προεστῶτος· ἢ τοῦ ἐκκλησιάρχου· ἢ ὃν οὗτος προκρίνει· εἰς

des Textes in Paris, in particular, to Madame Gilbert Astruc, for allowing me to consult the unpublished papers of the late Fr. Leroy.

[12] The note of attribution is at p. 48 of codex *Cromwell* 22, dated 1314/15: H. Coxe, *Greek Manuscripts* (Bodleian Library, Quarto Catalogues, T. 1, Oxford, 1969), coll. 450-451.

[13] Specific work on the dating of the documents is being carried out by groups of scholars coordinated by M. Mullett. For the *Synaxarion*, John Klentos and Fr. Robert Taft; for the *Hypotyposis*, Bob Jordan and Dr. Rosemary Morris. This paper is a very small contribution to their work, from the point of view of the *Katechetikon*.

λείπουσι καὶ ἀμφότεροι, ὁ ἐκκλησιάρχης, πλὴν ἱσταμένων πάντων.[14]

The First Hour and after it the reading. A catechesis of the holy Theodore the Studite. For from today, each Sunday, and equally each Wednesday and Friday, his catecheses are read out at the First Hour. And noone else reads these if not the superior, or if he is absent, the *oikonomos*, but if both are absent, the ecclesiarch, but while all are standing.

κατήχησιν καὶ ὠφέλειαν πάσης τῆς ἀδελφότητος·[15]

This present book is collected from the inspired teachings of our holy Fathers: Theodore the Studite, Ephrem, Dorotheos, Makarios, Neilos and the others and has been set for reading in church every day after the First Hour, by the superior of the monastery, or by the ecclesiarch or by the person whom this one appoints, for the catechetical instruction and the benefit of all the brethren.

While minor divergences, such as the omission of the *oikonomos*, can be explained by the note in *Athos Esphigmenos* 45 introducing the practice of reading the *Katechetikon* in the monastery of Christ Philanthropos in 1106/07, two factors assure convergence: the liturgical time of the reading, after the office of the First Hour, and the recommendation of a particular reader, preferably the superior. In these two respects, the description coincides with the *Hypotyposis* instructions for that catechesis

τὴν παρὰ τοῦ προεστῶτος ἀναγινωσκομένην
[that read by the superior]

after the First Hour. No alternative is given in case of the superior's absence.[16]

Moreover, the mention of Theodore Studite as a source both for the reading prescribed by the *Synaxarion*, and for the source-text reworked by Paul for his *Katechetikon*, promises further convergence. Indeed, Paul's reworkings of his source texts can be so slight as to offer no more than a straightforward reading: Theodore's *Parva Catechesis*, in particu-

[14] DMITR, ll. 7-12, p. 512.

[15] *Athos Esphigmenos* 45, f. 202r: Sp. Lambros, *Catalogue of Greek manuscripts on Mount Athos*, 2 vols. (Cambridge, 1895, 1900), I, p. 176.

[16] The superior's absence foreseen by the *Synaxarion* is peculiar in the light of the *Hypotyposis*' strict injunctions against his leaving the monastery at any time, even for special reasons: P. Gautier, "Le Typikon", ll. 587ff, p. 48-49.

lar, required no adaptations in genre and length.[17] In fact, the *Katechetikon* proposes Theodore's *Parva Catechesis* 49 for Sunday of the Tyrophagy.[18]

However, it is not possible to follow the correspondence through to the other days specified by the *Synaxarion*. On Wednesday of the First Week of Lent, the instruction for the superior's reading of the catechesis is reiterated, but the corresponding text in the *Katechetikon* is taken from Mark the Hermit.[19]

More importantly, while mention of the word "catechesis" in the *Synaxarion* occurs only in the period of Lent, and catecheses are prescribed exclusively for the traditional Wednesdays, Fridays and Sundays within that period,[20] the *Katechetikon* comprises a catechetical reading for each day of the year, ordered by lemmas according to the moveable cycle of the liturgical calendar. Internal pointers in the texts make this order necessary: there is often a continuum in the development of ideas between one catechesis and the next, pinpointed by phrases such as "we shall begin today with the end of yesterday's catechesis", or the allusion to a topic, "of which we spoke yesterday".[21]

The practice of daily catechesis had, according to Leroy, a Studite precedent.[22] Theodore's *Testament*, cast in the form of exhortations to a *higoumenos*, presents a parallel set of catechetical preaching:

> παραφυλάξεις πάντως τοῦ ποιεῖσθαι τρισάκις τὴν κατήχησιν τῇ ἑβδομάδι, καὶ καθ' ἑσπέραν ἢ διὰ σαυτοῦ, ἢ δι' ἄλλου τῶν τέκνων...
>
> [at all events, you will maintain (the practice) of making the catechesis thrice a week, and each evening, either by yourself, or through one of the other brothers.]

The daily catechesis was pronounced in the evening, in contrast with the time appointed for the reading of Paul's *Katechetikon*. It is likely that the evening address was conceived as a more personal communication,

---

[17] E. Auvray, *Sancti patris nostri et confessoris Theodori, Studitis praepositi, Parva Catechesis*, (Paris, 1891). French transl., A-M. Mohr, *Petites Catéchèses* (Paris, 1993).

[18] *Athos Esphigmenos* 45, ff. 138-139v.

[19] PG 65, 1041a13-1044a11. I owe the identification of the sources to Fr. Leroy.

[20] Already in Pachomius' *coenobia*, Wednesdays and Fridays were the designated days of catechesis: cfr. A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien*, Studia Anselmiana, 57 (Rome, 1968), p. 270.

[21] For example, at Catechesis 66 (codex *Marcianus gr. App.* II.40, ff. 141v-142v and *Atheniensis gr.* 215, ff. 113-114): τὸ τέλος τῆς χθεσινῆς κατηχήσεως, σήμερον ἀρχὴν ποιησώμεθα.

[22] J. Leroy, "Les Petites Catéchèses de S. Théodore Studite", Mus 71 (1958) 329-358, p. 354.

delivered *impromptu* and adapted to the needs of the day. The Studite *Hypotyposis* hints at such exhortations, but places them liturgically after the reading of Theodore's catechesis in the morning:

> χρὴ γινώσκειν ὅτι τετράδῃ καὶ παρασκευῇ καὶ κυριακῇ, τῶν ἀδελφῶν ἱσταμένων μετὰ πάσης εὐλαβείας, μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ ὄρθρου ἀναγινώσκεται ἡ κατήχησις τοῦ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου. Εἶτα λέγει καὶ τὰ παρ' ἑαυτοῦ ὁ ἡγούμενος νουθετῶν τοὺς ἀδελφούς·...[23]
>
> [one ought to know that on the Wednesday and Friday and Sunday, while the brethren are standing in all piety, after the *apolausis* of Orthos the catechesis of our godly father Theodore is read. Then the *higoumenos* says some words of his, in exhortation to the brothers...]

The standing posture (ἀδελφῶν ἱσταμένων), the same as that prescribed for the monks in the Evergetis *Synaxarion*, can be interpreted as a mark of respect for Theodore. The texts of the *Katechetikon*, however, cannot be equated to these extra addresses, mention of which was omitted from the Evergetis *Synaxarion*. Because of their extensive borrowings from Theodore's catecheses, reading Paul's texts in place of the spontaneous exhortation would have resulted in awkward repetitions.

Paul's *Katechetikon* purports to be a text for liturgical use. Liturgical lemmas, written in the margins, are consistently recorded in the manuscripts, contrary to the much more disparate transmission of Theodore's catecheses.[24] Paul's awareness of liturgical timing is further shown in his re-arrangement of Theodore's misplaced texts. For example, *Parva Catechesis* 23 was appointed to be read εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, or again, μηνὶ αὐγούστῳ ιε΄, although its content does not deal with the Feast of the Dormition of the Virgin: Paul transfers *Parva Catechesis* 23 to the Week of the Paralytic, during the Easter cycle, displacing it from August to April/May. Furthermore, by passing over in silence personal references, proper names, contingent episodes, Paul's *Katechetikon* assumed a timeless quality that enabled it to be used as spiritual nourishment through the centuries.

The *Katechetikon* cannot be fitted to the *Synaxarion* prescriptions for the Sunday of the Tyrophagy. The mention of daily "readings" after the First Hour during Lent specifies that the lection should comprise "about

[23] PG 99, 1709c5.

[24] While *Parva Catechesis* 1-73 are provided with liturgical lemmas in all manuscripts, *Parva Catechesis* 74 and following, marked off by an ornate divider, do not usually have a lemma: J. Leroy, "Les Petites Catéchèses", p. 347.

two folios of John Klimax's *Ladder*".[25] John is not among Paul's sources. Yet the length prescribed for John's reading is equivalent to the average length of a catechesis by Paul, about two manuscript folios. The same time slot could have been employed, at an earlier date, for the founder's reading, and successively substituted for the popular Klimax.

It remains puzzling that the monastery of the Evergetis should have abandoned the reading of the catecheses of its very founder, when as late as 1315 the scribe of *Cromwell* 22 took pains to adapt Paul's texts for a monastery of nuns, placing them side by side with Theodore's. But since the *Hypotyposis* explicitly calls for a daily catechesis

> τὴν [...] κατήχησιν [...], ἥν, εἰ μὴ ἐκ τοῦ συναξαρίου κωλύοιτο, οὐ χρὴ παραλιμπάνειν ποτέ
>
> [the ... catechesis ..., which ought never to be omitted, unless it is prescribed by the *Synaxarion*]

it is legitimate to argue *ex silentio* that the *Synaxarion* does in fact witness to the abandonment of lections from Paul. This obligation of a frequent catechesis (οὐ χρὴ παραλιμπάνειν ποτέ) is not reflected in the *Synaxarion* which, instead of signalling exceptions, prescribes a limited number of catecheses restricted to the period of Lent. Leroy had observed the formation of "une sorte de lectionnaire quadragésimal" in the manuscript tradition of Theodore, starting in the late eleventh century and reaching a peak of popularity on Mount Athos in the fourteenth.[26] It is within this tradition that the Evergetis *Synaxarion* has been inserted.

III. THE *KATECHETIKON* AND THE *HYPOTYPOSIS*

There is a close correspondence between the *Hypotyposis'* reference to "a short catechesis from the words of the Fathers, read by the superior, as we have received from our most blessed father"[27] and the reality of the

---

[25] DMITR, ll. 1-2, p. 517: εἰς τὴν ἀ. ὥραν ἐκ τῆς Κλίμακος, ὡσεὶ φύλλα β.

[26] From Leroy's unpublished papers: "On retrouve cette même eclogé quadragesimale, absolument semblable ou avec quelques variantes, dans les mss. Athos Iviron 374, Ambrosianus E101 Sup., Patmiacus 112, Patmiacus 693, Patmiacus 696, Taurin. B. IV. 39. Nous retrouvons encore cette eclogé de carême en version géorgienne. St. George l'Hagiorite, higoumène d'Iviron († 1065) traduisit du grec en géorgien "Theodori Studitae librum catecheseon, in maioribus ieiunis legendum" [Peeters, AB 36-7 (1917-19), p. 111, ch. 44, ll. 7-8]. Cette déscription ne peut désigner que les type d'eclogé connu par les mss. mentionnés ci-dessus".

[27] P. Gautier, "Le Typikon", p. 21, ll. 96-98: τὴν ἀπὸ τῶν πατερικῶν λόγων μικρὰν κατήχησιν τὴν παρὰ τοῦ προεστῶτος ἀναγινωσκομένην, καθὼς παρὰ τοῦ παμμάκαρος πατρὸς ἡμῶν παρελάβομεν.

Katechetikon. We can clarify the original meaning of the *Hypotyposis*' reference by resorting to the *Katechetikon*, thereby replacing Gautier's gloss.

The designation μικρὰν κατήχησιν should not be understood as a reference to Theodore's *Parva Catechesis*, since this title was attributed to his collection both erroneously and at a much later date.[28] Rather, the expression refers to the actual material brevity of the catechetical address, about two folios of a regular-size manuscript.

Further, the phrase ἀπὸ τῶν πατερικῶν λόγων makes sense only if the work it describes is of a derivative nature. The *Katechetikon*, assembling and reworking sources as disparate as Theodore of Stoudios, Maximos the Confessor, Dorotheos of Gaza, Ephrem, Neilos/Evagrios, Pseudo-Makarios and others, perfectly fulfills the *Hypotyposis*' description. The wording itself is echoed by the colophon of *Athos Esphigmenos* (ἐκ τῶν θεοπνεύστων διδασκαλιῶν τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν·) and by Paul's humble acknowledgement of his debt to his predecessors:

> οὐκ ἐξ ἐμῶν ῥημάτων, μὴ γένοιτο· τίς γὰρ εἰμὶ ἐγὼ ὁ ἀκάθαρτος· ἀλλ' ἐκ τῶν πατερικῶν καὶ θεοδιδάκτων λογίων· καὶ ψυχοσωστικῶν παραγγελμάτων ὧν κατὰ καιροὺς ἑνὶ ἑκάστω τούτων τὸ πανάγιον ἐνέπνευσε Πνεῦμα· καί ποτε μέν, ἐκ τῶν κατηχήσεων τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου λέγομεν τοῦ Στουδίτου· ποτὲ δέ, ἐκ τῶν πανσόφων διδασκαλιῶν τοῦ παμμάκαρος καὶ σοφωτάτου Μαξίμου· ἄλλοτε δέ, ἀπὸ τῶν τοῦ θεοφωτίστου πατρὸς Δωροθέου· ἐνίοτε, ἀπὸ τῶν τοῦ θεοχαριτώτου Ἐφραίμ· καὶ ἄλλοτε, ἀπὸ τοῦ πανσόφου Νείλου· καὶ ἄλλοτε, ἄλλου· .[29]
>
> [not from me the words, let this not be! For who am I, impure? But from the words of the fathers and God-inspired teachers, and from the soul-saving counsels, which the all-holy Spirit breathed into each of these according to the circumstances. At times, from the catecheses of our holy father Theodore, I mean, the Studite; other times, from the all-wise teachings of the most blessed and most wise Maximos; others still, from those of the God-enlightened father Dorotheos; some, from those of the God-favourd Ephrem, and others, from the all-wise Neilos; and others, of another (father).]

Makarios, mentioned in the colophon of *Athos Esphigmenos* 45, is here omitted, while Maximos Confessor is added, as the passage precedes the beginning of a series of quotations from his works. The "others" (ἄλλοτε, ἄλλου) are, according to Leroy's unpublished researches, John Carpathos and Mark the Hermit, to which I have been able to add one

[28] J. Leroy, "Les Petites Catéchèses", pp. 330-333.

[29] Catechesis 71 at ff. 147v-148v of codex *Marcianus graecus App.* II.40 and at ff. 119v-121 of codex *Atheniensis graecus* 215.

text borrowed from Diadochos of Photike.[30] Although twenty-eight catecheses remain as yet unidentified, and may prove to be Paul's own compositions, the *Katechetikon* may fairly be described as a compilation "from the words of the Fathers".

Finally, the *Hypotyposis'* phrase, καθὼς παρὰ τοῦ παμμάκαρος πατρὸς ἡμῶν παρελάβομεν [as we inherited from our most blessed father] must be understood as referring to the text of the *Katechetikon* composed and transmitted by Paul to his monks. Gautier's translation of the verb παραλαμβάνω as "to receive an order", rather than as simply "to receive, to inherit", demonstrates the need to find an object to this apparently simple phrase. This object is not the tradition of reading any collection of catecheses, nor that of Theodore's catecheses, as Gautier maintains. Rather, the *Katechetikon* presents itself as the implicit object, since it had been received, inherited from the monastery's founder, Paul. It consisted of a liturgically arranged series of short texts compiled from the spiritual works of earlier Fathers, to be read daily by the monastery's superior at the end of the First Hour.

There is only one other mention of the word "catechesis" in the *Hypotyposis*. In this passage, the reading of Scripture and of the "catecheses" for the salvation of the monks' souls are juxtaposed to the salvific intercession "through the prayers of our most blessed and holy father".[31] Gautier identifies the "holy father" as Paul,[32] yet again has to assume that the catecheses in question are by Theodore of Stoudios. From the vantage point of the *Katechetikon*, the juxtaposition acts as a pointer to a closer connexion between Paul as intercessor and these catecheses. Paul contributed to the monks' primary aim of salvation both through his prayers and through his posthumous preaching passed on to the community in the form of a corpus of catecheses.

---

[30] Catechesis 341 at ff. 159-161 of codex *Athos Esphigmenos* 45, borrowed from Diadochus' *Centuries*, ch. 61-62. E. Des Places ed., SC 5ter (1966), pp. 120-123.

[31] P. Gautier, "Le Typikon", p. 85, ll. 1226-27: ἀλλὰ ὑμεῖς... ὀφείλετε ἀποκρούεσθαι μὴ ἀγνοοῦντες ἀπό τε τῆς τῶν θείων γραφῶν καὶ τῶν κατηχήσεων συνεχοῦς ἀναγνώσεως, and l. 1229: ἀντίστητε τῇ κακίᾳ στερεοί, συμμαχίαν μεγάλην καὶ ἀρραγῆ ἔχοντες τὴν τοῦ Θεοῦ... δι' εὐχῶν τοῦ μακαρίτου καὶ ἁγίου ἡμῶν πατρός,... Transl. Gautier: "mais vous, presque tous, illuminés par la grâce du Christ et ayant appris ses machinations par la lecture constante des divines Ecritures et des catéchèses, resistez fermement au mal, trouvent un allié solide et invincible en Dieu ... et aux prières de notre bienheureux et saint Père...".

[32] P. Gautier, "Le typikon", p. 84, notes 64 and 65.

IV. CONCLUSIONS ABOUT THE NORMATIVE DOCUMENTS

This test of the link-up between the monastery's early stages of existence, as represented by the collection of catecheses assembled by the founder Paul and prescribed for liturgical use, and the other extant Evergetis documents has revealed some discrepancies. The *Synaxarion* stands in uneasy agreement with the *Hypotyposis*, to the extent that the *Synaxarion* echoes the latter's cross-references only imperfectly. The *Hypotyposis*, on the other hand, though it preserves the founder's memory in its original layers of composition, suffers from a certain reticence in providing information about him.[33] The passages examined above benefited from the light thrown on them by the *Katechetikon*, a text that gains full importance in the Evergetis dossier as a discriminating piece of evidence for the early history of the monastery.

The hypothesis of different chronological layers within and between the documents leads one to envisage a more conservative transmission of the original *Hypotyposis*, while the *Synaxarion* underwent a more radical updating. This hypothesis is not unreasonable, since it was the *Synaxarion* alone that regulated day-to-day practice in the monastery. The *Hypotyposis*, at once a document more general and more symbolic of the monastery's tradition, was to be guarded forever unchanged.[34] Its status, when it was copied in the *Atheniensis*, was already that of a paraliturgical text, read at mealtimes in the Refectory.[35]

---

[33] Information about Paul is scant, perhaps because of rivalry with the second founder Timothy.

[34] P. Gautier, "Le Typikon", p. 87, ll. 1271-1273: ὑμῖν δὲ τὸ ἑξῆς μελήσει φυλάξαι ταυτὶ ἀπαράθραυστά τε καὶ ἀπαραποίητα ἄχρι παντός,... In fact, the *Hypotyposis* did, as we said above, undergo reworkings, that however were added rather than substituted to the original text.

[35] P. Gautier, "Le Typikon", p. 91, ll. 1313-15: τὸ γοῦν γὰρ παρὸν τυπικὸν ἐντέλλομαι ὑμῖν ἀναγινώσκειν ἐπὶ ἑκάστου μηνὸς ἀρχῇ κατὰ τοὺς καιροὺς τῶν ἑστιάσεων ὑμῶν εἴς τε ἀνάμνησιν τῶν ἐντεταλμένων ὑμῖν καὶ ὠφέλειαν τῶν ψυχῶν ὑμῶν. See also E. Herman, "Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorika, caristicari e monasteri 'liberi'", OCP 6 (1940) 293-375, p. 299, who sees in the exclamation πατέρ εὐλόγησον included in the title a sure sign of the text being meant for public reading. The presence of string-ends that acted as bookmarks in our codex testify to its having been used as such.

V. Between the lines: liturgical information in the *Katechetikon*

Paul reworks Theodore of Stoudios' *Magna Catechesis* I, 14,[36] dividing it into four parts, now comprising *Katechetikon* (= K) K65 to K68. (Cfr. Appendix for the text of K66 and 67). In that catechesis, Theodore describes the Studite practice of taking a pause after the combined office of Mesonyktikon and Orthros, jointly designated as *kanon*,[37] then returning to church to celebrate the First Hour.[38] It was the latter that really marked the beginning of daily activity.

The division between K66 and K67 is devised in such a way as to reshape the description of this Studite practice in order to adapt it to the practice followed in Paul's monastery. During the break between Mesonyktikon-Orthros and the First Hour, the monks whom Theodore addressed were encouraged to go to the μάθημα, perhaps a communal study-room, and, in order not to destroy the spiritual benefits of the office, take up study (ἐκμάθησιν). Alternatively, the break could be used to sleep a little longer on one's bed (πρὸς τὴν κοίτην αὐτοῦ), but only if one was really tired, since the situation was a favourite one for devils to come and attack the monk with carnal temptations.

The break lasted only until dawn, when the monks were instructed to return to the church for the office of the First Hour, at the conclusion of which they were urged to take up their daily tasks. Theodore is therefore particularly adverse to sleep, for the double reason of preserving the monks' purity and making sure they attend the office.

Paul inserts into his source subtle modifications that betray a different organization of the monastic *ordo*. Thus the μάθημα is replaced by a private room or cell (κέλλαν), where the monk can either read (ἀνάγνωσιν for ἐκμάθησιν), or sleep. The juxtaposition ὁ μὲν ... ὁ δὲ ... at K66, sect. 3, is picked up by ὅσοι μὲν ... οἱ δὲ ... at K67, sect. 1. The first, who go to their cells in both texts, read, or, as K67 puts it, "work the work of God"

---

[36] P. Cozza-Luzi, *Sancti Theodori Studitae sermones Parvae Catecheseos*, in *Nova Patrum Bibliotheca*, ed. Mai, t. IX-X (Rome, 1888), IX, 46. The text established, without apparatus, by Julien Leroy and deposited at the I.R.H.T. in Paris is printed in the appendix.

[37] Cfr. J. Leroy, "Le cursus canonique chez S. Théodore Studite", *Ephemerides Liturgicae* 68 (1954) 5-19, and "La vie quotidienne du moine studite", Irén 27 (1954) 21-50.

[38] For the history of this office, cfr. J. Froger, *Les Origines de Prime*, in *Bibl. Ephem. Lit.* 19 (Rome, 1952) and R. Taft, "*Quaestiones disputatae* in the History of the Liturgy of Hours: the Origins of Nocturns, Matins and Prime", *Worship* 58 (1984) 130-158.

(ἐργάζεσθε τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ). Their activity extends from a temporary to a day-long task, presumably referring to contemplative activity, reading and prayer. The second group, instead, are transformed from sleepers (K66) into workers (K67): these are the monks who work in the fields and do other manual labours, designated by the Studite term διακονίαι, which Paul inserts at this point independently of Theodore. It remains to be seen whether this distinction divided the monks permanently in two categories, or whether these tasks were shared by all the monks, depending on their alternating daily assignments.

More central to the argument of this paper, Paul exploits the division in his texts to suppress the notion of a pause, and adapts the movements described by Theodore to a situation where the First Hour was celebrated immediately after Orthros without a break. Thus the end of the "kanon", comprising Mesonyktikon, Orthros, the First Hour and the catechesis, corresponds for Paul to the beginning of daily tasks. Paul replaces Theodore's second call to church by repeating, at the beginning of K67, a phrase equivalent to the ἀπέλυσεν ὁ κανών [the *kanon* has ended] used at the end of K66: μετὰ τὸ ἀποπληρωθῆναι τῆς συνάξεως τοῦ ὄρθρου κανόνα [after the *kanon* of the *synaxis* of Orthros as been completed]. Such a convoluted expression may reflect the effort of Paul's adaptation of Theodore's simple phrase.

The *Hypotyposis* of the monastery of Evergetis reports the implementation of this practice of celebrating the First Hour without a break after Orthros:

> χρὴ τοίνυν μετὰ τὴν ὀρθινὴν δοξολογίαν συνημμένως ψάλλεσθαι ὑφ' ὑμῶν τὴν πρώτην ὥραν.[39]
>
> [Therefore it is necessary that the First Hour be chanted by you immediately after the doxology of Orthros.]

The *Synaxarion* insists on its observance again and again, thereby letting out its innovative character. The reflexion in the catecheses we have just examined of this innovation of celebrating the daily cursus of the monastery *without a break* between the Morning Office and the First Hour shows that such a practice existed from the early stages of the monastery's foundation. In particular, it was an innovation introduced by Paul in contrast to Studite practice.[40]

---

[39] P. Gautier, "Le Typikon", p. 19, ll. 75-76.

[40] For Studite references in the normative documents, see J. Pargoire, "Constantinople: le couvent de l'Évergétis", EOr 9 (1906) 366-373; 10 (1907) 155-167, 249-263, p. 157-158.

By a principle of symmetry, therefore, we may affirm that, where Paul leaves his source unmodified, he finds no discrepancy between what his borrowed text expresses and the reality of his monastery. For example, Paul shares with Theodore an awareness of their sleepy audiences, "at that time of the day in which, after the *kanon*, sleep wields its tyranny upon us".[41] The remark can be read as a confirmation that Paul also delivered his catecheses at an early morning hour, the time fixed by both the *Synaxarion* and the *Hypotyposis*, at the end of the Office of the First Hour, between the prayer (μετὰ τὴν εὐχὴν) and the formal dismissal (ἀπόλυσις).[42]

In these examples, the uniform results encourage an appreciation of the representative character of the Evergetis normative documents, despite the later reworkings they have undergone. Their testimony helps us evaluate the extent of Paul's own reworkings of his sources. At the same time, the *Katechetikon* provides a unique commentary on the origin of liturgical practices assumed at the Evergetis.

Wolfson College
Oxford, OX2 6UD
United Kingdom

Barbara Crostini Lappin

[41] Cfr. Theodore Studite, *Magna Catechesis* I, 75 = K282: ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ ἐν ᾗ ἀπὸ τοῦ κανόνος τυραννεῖ ἡμᾶς ὁ ὕπνος.

[42] P. Gautier, "Le Typikon", p. 21, l. 96.

APPENDIX

i) A key to the textual comparisons.

ii) Comparison of K66, at f. 141v of *Marcianus gr. App.* II. 40 (M) and f. 113 of *Atheniensis gr.* 215 (A) with Theodore Studite *Magna Catechesis* I, 14, ll. 51-76, Cozza-Luzi ed. (IX, 46).

iii) Comparison of K67, at f. 142v of M and f. 114 of A with Theodore Studite *Magna Catechesis* I, 14, ll. 89-134, Cozza-Luzi ed.
The texts for the comparisons are my transcription from M for Paul and the typewritten text of Theodore left by Leroy to the I.R.H.T.

iv) My translations of K66 and K67.

i) A key to the textual comparisons.[43]

– underlined:	the word, or group of words, is in one text, but not in the other: eg. καὶ τῇ ἀναγνώσει προσκείσθω is in Paul's K66, but not in its source; ἐκεῖ is in the source, but not in the *Katechetikon* text; for added prepositions, eg. περικρατῶν for κρατῶν.
– *italics:*	identical word or group of words transposed within the same sentence (authorial or scribal changes): eg. ὁμιλῆσαι καὶ λατρεῦσαι *Θεῷ* is the transposition in K66 of the source: ὁμιλῆσαι *Θεῷ* καὶ λατρεῦσαι.
– *underlined italics:*	changes in the grammatical form of a verb or a noun: eg. *ἀνακλινόμενος* in the source has become *ἀνακλινέσθω* in Paul's K66. Also for sligthly altered particles and prepositions: eg. *καθὼς* for *καθὰ*.
– **bold**:	highlights a key word: eg. **διακονία** is a Studite term used by Paul, not only in imitation of his source, but also in independent passages; **κάνον** is also a technical monastic word, whose meaning needs to be assessed from time to time according to the context, as well as to the source used.

[43] Cfr. the method adopted by H. Hunger and I. Shevchenko, *Nikephoros Blemmydes Βασιλικὸς Ἀνδρίας und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes*, (Wien, 1986), p. 42.

- **underlined bold**: for synonyms, or synonymous expressions: eg. **περιφράχθω τῷ σημείῳ τοῦ** has paraphrased the verb **κατασφραγιζόμενος** of the source.
- s p a c e d : to signal the substitution of a word, or group of words, with a change in meaning: eg. κ έ λ λ α ν has replaced μ ά θ η μ α between K66 and its source, designating different places.

K 66

Ἀδελφοὶ καὶ πατέρες·
τὸ τέλος τῆς χθεσινῆς κατηχήσεως,
1. σήμερον ἀρχὴν ποιησώμεθα· εἴπομεν
οὖν ὅτι βιάζειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς ἐνδέχεται
ἐν παντὶ πράγματι· ὅτι βιαστῶν ἐστι ἡ
βασιλεία τῶν οὐρανῶν· βιάζεται δέ τις,
ὅταν ἄλλο μὲν βούληται· ἄλλο δέ τι
ποιῇ διὰ τὸν Θεόν· οἷον ἔστιν εἰπεῖν·
κρούει τὸ ξύλον τῆς ἀκολουθίας· καὶ
ἡμεῖς μὲν ἴσως θέλομεν, ἔτι μικρὸν
ὑπνῶσαι· ἀλλὰ διὰ τὸν Θεὸν καταλείπο-
μεν τὸ κοιμηθῆναι· καὶ τρέχομεν εἰς τὴν
ἐκκλησίαν· καὶ τὰ ἄλλα ὅσα θέλομεν
μὲν ἡμεῖς, διὰ δὲ τὸν Θεὸν ταῦτα κατα-
λιμπάνομεν, πάντως βιαζόμεθα, ἐν
τούτῳ γάρ ἐστι καὶ θελήματος ἐκκοπή.
2. Σπεύδωμεν οὖν ἅμα τῷ κρούματι
ἀπέρχεσθαι ἐν τῇ συνάξει, ὥστε
λατρεῦσαι Θεῷ διὰ τῆς ὁμιλίας· καὶ
ἀντιλαβεῖν δωρεὰς θεοπαρόχους, καὶ
ζωούσας τὰς ψυχὰς ἡμῶν, εὔφωνοί τε
γινώμεθα, καὶ μιᾷ κραυγῇ *σαλπίζωμεν*
τὴν δοξολογίαν Κυρίου τοῦ Θεοῦ, πρός
τε τὰ καθίσματα ὁμοθυμαδὸν **ἅπαντες**
προσεκτικῶς ἔχομεν· πρός τε τὰς
ἀναγνώσεις **μὴ κοινώμεθα**, τοὺς
ψαλμοὺς δὲ καὶ τὰς ᾠδάς, ἐν ἀγαλλιάσει
ψυχῆς ψάλλωμεν· ἵνα *φωτιζώμεθα*, καὶ
τὸν διάβολον *καταισχύνωμεν*.

TS MC I, 14

ἀντιλαβεῖν δὲ οὐ ῥευστὰ καὶ ἐπίκαιρα,
δωρεὰς δὲ θεοπαρόχους καὶ **ζωοψύχους**,
εὔφωνοί τε εὐθὺς *γινόμενοι* καὶ μιᾷ
κραυγῇ *σαλπίζοντες* τὴν δοξολογίαν
Κυρίου τοῦ Θεοῦ, πρός τε τὰ καθίσματα
ἑνωτικοί,
πρός τε τὰς
ἀναγνώσεις **διυπνουτικοὶ** καὶ τοὺς
ψαλμοὺς δὲ καὶ τὰς ᾠδάς, ἐν ἀγαλλιάσει
ψυχικῇ περιφωτιζόμενοι. Καὶ οὕτως
ἐπικερδῶς *ψάλλωμεν καταισχύνοντες*
τὸν διάβολον· τὸ δὲ ἐναντίον, πρόδηλον.

	Σὺν τούτοις *δὲ* καὶ *τὰς εὐχὰς νηφόντως ποιῶμεν*· ἵνα καθαροὶ τῷ καθαρῷ ὀπτανόμενοι, **περισσοτέρως ἐλλαμπώμεθα,** καὶ μὴ σκοτιζώμεθα.	Σὺν *δὲ* τούτοις καὶ *τὸ ἐν νήφει ποιεῖσθαι τὴν εὐχήν*, ἵνα καθαροὶ τῷ καθαρῷ Θεῷ ὀπτανόμενοι, **φωτιζώμεθα μᾶλλον** καὶ μὴ σκοτιζώμεθα.
3.	**Ἀπέλυσεν ὁ κανών,** ἡσύχως ἐξίωμεν· καὶ ὁ μέν, *ἀπίτω* πρός τ ή ν κ έ λ λ α ν· καὶ τῇ ἀναγνώσει προσκείσθω· μὴ ἀπόλλων τὸ συναχθὲν ἐκ τῆς ψαλμωδίας κέρδος, διὰ τῆς ἀργολογίας· ὁ δὲ ἀπίτω πρὸς τὴν κοίτην, εἴπερ θέλοι ἀναπαύσασθαι, ἀλλὰ **περιπεφράχθω τῷ σημείῳ τοῦ σωτηροῦ**· καὶ εὐσχημόνως *ἀνακλινέσθω*· ἐπιλέγων καὶ ψαλμόν, καὶ ἐν αὐτῷ ἀδολεσχῶν, ὥστε μὴ πειρασθῆναι παρὰ τοῦ πειράζοντος.	**Ἀπέλυσεν ὁ κανών,** ἡσύχως ἐξίωμεν· καὶ ὁ μὲν πρὸς τὸ μάθημα *ἀπίτω*, ἐκεῖ μὴ ἀπόλλων τὸ συναχθὲν ἐκ τῆς ψαλμωδίας κέρδος διὰ τῆς ἀργολογίας, ἐπισυνάπτων δὲ καὶ τὴν ἐκμάθησιν τῷ λοιπῷ κέρδει· ὁ δὲ πρὸς τὴν κοίτην αὐτοῦ, εἴπερ θέλοι ἀναπαύσασθαι, μόνον κἀκεῖ **κατασφραγιζόμενος** καὶ εὐσχημόνως *ἀνακλινόμενος*, ἐπιλέγων ψαλμόν, ἐν αὐτῷ ἀδολεσχῶν, ὥστε μὴ πειρασθῆναι παρὰ τοῦ πειράζοντος.
4.	Φιλοῦσι γὰρ **μετὰ τὸν κανόνα** οἱ δαίμονες ταράττειν τὰς ψυχὰς *ἡμῶν*, ἐπειδήπερ κατεπλήξαμεν αὐτοὺς **διὰ τοῦ κανόνος**· καὶ οὕτως καθ᾽ ἑκάστην προσεκτικῶς καὶ ἀνολιγώρως **τὸν κανόνα** ἡμῶν ἐπιτελοῦντες, τὴν τοῦ Θεοῦ βοήθειαν εἰς ἑαυτοὺς ἐπισπασόμεθα· ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰώνας, ἀμήν.	Φιλοῦσι γὰρ **μετὰ τὸν κανόνα** οἱ δαίμονες ταράττειν *ἡμῶν* τὰς ψυχάς, ἐπειδήπερ κατεπλήξαμεν αὐτοὺς **διὰ τοῦ κανόνος**· καὶ θέλουσιν ἅπερ καλῶς συνήξαμεν κακῶς ἀπολέσαι· διὰ τοῦτο σκοτοῦσι τοὺς λογισμοὺς καὶ ἐξοιστροῦσι τὸ σῶμα ὂν ἤδη καὶ ἐκ τῆς ψαλμῳδίας ἄτονον καὶ συνδυάσεις πονηρὰς καὶ συγκαταθέσεις ἀποπλοῦσιν, ἔστιν ὅτε ἐκρόσεις. Ἀποδεικτικὸς μᾶλλον ὁ ἐγκρατευόμενος καὶ προσασχολῶν ἔτι διὰ μελετῆς δι᾽ ἑτέρου πράγματος, καὶ μὴ ταχὺ προσπίπτων τῇ στρωμνῇ αὐτοῦ ἄνευ κατεπείγοντος ὕπνου· τότε γὰρ καὶ ἀπείραστος διαμένει.

K 66.

Brothers and Fathers,

1. we shall begin today with the end of yesterday's catechesis. We said that it is necessary that we should use violence in every action, since the kingdom of heaven is of those who use violence. But one uses violence, whenever one wants one thing, but does another one because of God. This is like saying: the signal of the office is struck, and perhaps we want to sleep just a little longer, yet because of God we leave sleep and run to the church.

And in the case of those other things that we want, but leave aside because of God, surely we are using violence. For the restraining of the will is in this also.

2. Let us make haste to come to the *synaxis* at the sound of the *simantron*, so as to worship God through speaking, and to receive in exchange gifts that God gives us, and make our souls live. And let us keep in harmony, and proclaim the praise of our Lord God with one voice. And let us all in one accord be attentive to the *kathismata*, and let us not fall asleep at the readings, and let us sing the psalms and the odes with a joyful soul, that we may be enlightened, and put the devil to shame. And with these things, let us also make our prayers purely, so that, as pure ones looking to the pure One, we may shine in an extraordinary way and not remain in darkness.

3. The *kanon* has ended, let us go out in silence. One, let him go to the cell and devote himself to the reading, not wasting through idle talk the benefit gained from the psalmody. Another, let him go to bed if he wants to rest, but let him fortify himself by the mark of the Saviour, and let him recline in seemly fashion, while repeating a psalm and spending time on it, so as not to be tempted by the tempter.

4. For the devils love to disturb our souls after the *kanon*, because through the *kanon* we have struck them with terror. And so, every day, let us turn to the help of God against them, as we finish our *kanon* attentively, and not carelessly. Because the glory is His, unto the ages of ages. Amen.

K 67	TS MC I, 14 cont.
Ἀδελφοὶ καὶ πατέρες· 1. μετὰ τὸ ἀποπληρωθῆναι τὸν τῆς συνάξεως τοῦ ὄρθρου κανόνα· ὅσοι μὲν ἐν τοῖς ἑαυτῶν κελλίοις ἐργάζεσθε τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, σπουδάζετε μὴ σινιάζεσθαι παρὰ τοῦ ἐχθροῦ, ὡς χθὲς εἴπομεν· οἱ δὲ τὰς διακονίας μετερχόμενοι, τρέχετε ἐπὶ ταύτας·	Μετὰ ταῦτα, **πρὸς τὴν πρώτην** εὐθυκίνητοι καὶ ἀνεπίλειποι οἱ πάντες εὑρισκόμενοι· τίς γὰρ χρεία μισθὸν ἀπόλλειν καὶ κριματίζειν ἑαυτοῦ τὴν συνείδησιν; Μετὰ ταῦτα εὐχόμενοι τῷ Θεῷ κατευθυνθῆται ὑμῶν τὸ ἔργον τῶν χειρῶν καὶ ὁλοτελῆ τὴν ἡμέραν ἀγαθοεργῶς ἐκπληρωθῆναι, πρόσιτε τοῖς ἔργοις
ἄλλος ἀλλαχοῦ· ἢ καὶ ὁμοθυμαδόν· **καθὼς μία ἑκάστη ἀπαντεῖ·** κἀκεῖ δὲ μετὰ στιχολογίας ἤτω ὑμῶν ἡ ἐργασία· μετὰ τῆς εὐχῆς καὶ *καλοεννοησίας γινέσθω* ἤτε ἀροτρίασις, ἤτε ἀμπελουργία· ἤτε ὀψοποιΐα· *εἴτε* ἄλλό τι τῶν ἐνεργουμένων·	ἄλλος ἀλλαχοῦ ἢ καὶ ὁμοθυμαδόν, ὡς **ὑποπίπτουσιν αἱ χρεῖαι ἀπαρτιζόμενοι·** κακεῖ μετὰ τῆς στιχολογίας ἡ ἐργασία μετὰ τῆς εὐχῆς καὶ *καλονοίας* ἤτε ἀροτρίασις *ἔστω*, ἤτε ἀμπελουργία ἤτε ὀψοποιΐα *ἤτε* ἄλλο τι τῶν ἐνεργούμενων, τεταγμένως τὰς ὥρας

	κἀκείνας εὐσυνειδότως μετὰ τὴν στιχολογίαν.
ὁ λόγος ὑμῶν ὡς πολλάκις **ἔφημεν** ἐν τοῖς καθήκουσι πράγμασι γινέσθω καὶ μὴ ἐν ἀργολογίᾳ.	Ὁ λόγος ὑμῶν ὡς πολλάκις **λέγωμεν** ἐν τοῖς καθήκουσι πράγμασι εἰ σωματικὰ εἶεν, εἰ δὲ πνευματικὰ τοιαῦτα, ἢ περὶ τροπαρίου ἢ περὶ ἄλλου τινὸς κατορθώματος.
2. Ζηλοῦτε ἀλλήλων τὰ χαρίσματα· *ἔχετε* γὰρ ἕκαστος· ἐν ᾧ δὲ *ἀπολιμπάνεσθε,* ἐξ ἀλλήλων *κτᾶσθε.*	Ζηλοῦτε ἀλλήλων τὰ χαρίσματα· *ἔχει* γὰρ ἕκαστος, καὶ ἐν ᾧ *ἀπολιμπάνεται* εὑρίσκεται δι᾽ ἀδελφοῦ αὐτοῦ *κτώμενος.* Ἐκεῖθεν οὖν ὡς μέλισσα ἀγαθὴ φιλεργάτις ἔστι καὶ ἀνθολογητρία.
Πάντες φίλοι μου ἐστέ· πάντες τέκνα μου· καρδία, νοῦς, χαρά, εὐδοκία, ἀγαλλίασις, στέφανος, καύχημα, δύναμις, κἂν οὐκ εἰμὶ ἄξιος τοὺς λόγους τούτους διαγορεύειν, πάντας γοῦν ὑμᾶς θέλω σώζεσθε· πάντας ἀνδραγαθεῖν, εὐδοκιμεῖν, καθαίρεσθαι, ὑψοῦσθαι· καί γε ἐλπίδας ἔχω εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν καὶ Θεόν· δι᾽ ὃν πάντες συνεληλύθαμεν ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἰς τὸν τόπον τοῦτον, ὅτι καὶ γίνεσθε καὶ γενήσεσθε εὐχαῖς *τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν.*	Πάντες φίλοι μου ἐστέ· πάντες τέκνα μου· καρδία, νοῦς, χαρά, εὐδοκία, ἀγαλλίασις, στέφανος, καύχημα, δύναμις, σῶσμα, κἂν οὐκ εἰμὶ ἄξιος τοὺς λόγους τούτους διαγορεύειν, πάντας γοῦν ὑμᾶς θέλω σώζεσθαι· πάντας ἀνδραγαθεῖν, εὐδοκιμεῖν, κἂν ἀσωτός εἰμι, καθαίρεσθαι, ὑψοῦσθαι· καί γε ἐλπίδας ἔχω εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν καὶ Θεόν· δι᾽ ὃν πάντες συνεληλύθαμεν ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἰς τὸν τόπον τοῦτον, ὅτι καὶ γίνεσθε καὶ γενήσεσθε εὐχαῖς *τοῦ ἁγίου ἡμῶν πατρός.*
3. Ἡ ῥαθυμία ἀπέστω, ἡ ὀκνηρία διωκέσθω· γενώμεθα θερμοὶ πρὸς Θεὸν καὶ φερέπονοι τὴν ἄσκησιν· καὶ μηδὲν ἡμᾶς ἀποτειχίσῃ τοῦ πόθου τοῦ Θεοῦ· μηδὲ νηστεία, μηδὲ ἀγρυπνία, μηδὲ κόπος, μηδὲ ψύχος, μηδὲ θάλπος, μηδὲ θλίψις, μηδὲ ὕβρις, μηδὲ σπάνις χρειῶν·	Ἡ ῥαθυμία ἀπέστω, ἡ ὀκνηρία διωκέσθω. Γενώμεθα δὲ θερμοὶ πρὸς Θεὸν καὶ φερέπονοι πρὸς τὴν ἄσκησιν· καὶ μηδὲν ἡμᾶς ἀποτειχίσῃ τοῦ πόθου τοῦ Θεοῦ· μηδὲ νηστεία, μηδὲ ἀγρυπνία, μηδὲ ψύχος, μηδὲ κρυμός, μηδὲ θάλπος, μηδὲ ὕβρις, μηδὲ σπάνις χρειῶν·
ἀλλὰ πάντα δεύτερα ἡγούμενοι, **πρῶτον** σχῶμεν τὴν σωτηρίαν ἡμῶν· μιμνησκόμενοι πῶς ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ δεσπότης, δι᾽ ἡμᾶς ἔπαθεν ἃ ἔπαθεν· ἀλλὰ ποταπὴ ἰσότης δούλου πρὸς	ἀλλὰ πάντα δεύτερα ἡγούμενοι, **πρόκρειττον** σχῶμεν τὴν σωτηρίαν ἡμῶν· μιμνησκόμενοι πῶς ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ δεσπότης, δι᾽ ἡμᾶς τὰ προειρημένα ἔπαθεν καὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ ἐπώδυνα.

δεσπότην· ὅμως ἀγαθὸς ὤν, δέχεται
τὴν μικρὰν ἡμῶν πρόθεσιν·

καὶ τοῖς ὑπομένουσιν αὐτὸν ἐγγύς ἐστι
κατὰ τὸ γεγραμμένον· καὶ τοῖς ζητοῦσιν
αὐτὸν ἀεὶ πάρεστιν· ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα
εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Ποταπὴ ἰσότης δούλου πρὸς δεσπότην·
ὅμως ἀγαθὸς ὤν, ὑπὲρ ἀγαθότητα
δέχεται τὴν μικρὰν ἡμῶν πρόθεσιν·
καὶ τοῖς ὑπομένουσιν αὐτὸν ἐγγύς ἐστι
κατὰ τὸ γεγραμμένον· καὶ τοῖς ζητοῦσιν
αὐτὸν εὑρετικῶς πάρεστιν.
(K 68 picks up directly)

K 67

Brothers and Fathers,

1. after having completed the *kanon* of the *synaxis* of *orthros*, those of you who in your cells do the work of God, be careful lest you are tempted by the enemy, as we said yesterday. But those of you who take part in services, run to them, each at his place or in groups, according to what each [service] requires. And there, let your activity be accompanied by recitation of psalms, and let it take place with prayer and good thoughts, whether [it be] ploughing or working in the vineyard, or cookery, or any other of the activities. As I've often said, let your talk be about fitting activities, and not idle ones.

2. Strive after one another's talents, for you each have [some]. With respect to (the talent) that you lack yourselves, you may obtain it from one another. You are all my beloved, all my children: my heart, mind, joy, praise, exultation, crown, boast, force, even though I'm not worthy to pronounce these words, so I wish you all to save yourselves, and that you may all be brave and honest men, and give glory, purify yourselves and be uplifted. And indeed I hold these hopes through our Lord and God, through whom we were all brought together to this end in this place, for you are and will be here by the prayers of our Holy Fathers.

3. Let laziness be absent, sluggishness be chased away. Let us grow warm towards God, long-suffering in ascetic practice, and let nothing keep us from the desire of God, neither fasting, nor vigil, nor fatigue, nor cold, nor heat, nor affliction, nor pride, nor lack of means. But considering everything of secondary importance, let us esteem of first importance our salvation, remembering how our God and Master suffered what He suffered for our sake. But what sort of equality does a slave have towards his master? Nonetheless, because He is good, He accepts our small offering, and is close to those who obey Him,[44] as it is written: and to those who search Him, He is always present. Because the glory is His, unto the ages of ages. Amen.

---

[44] Cfr. P. Miquel, *Lexique du Désert*, (Abbaye de Bellefontaine, 1986), pp. 261-278: "ἡ ὑπομονὴ designe persévérance, idée de se tenir sous quelque chose sans bouger".

Hani Matar

Le calendrier maronite

INTRODUCTION

Qu'est-ce que le "calendrier maronite"? A-t-il une identité propre qui le distingue des autres calendriers? Comment pourrait-il la recouvrer? Voilà les questions que nous voudrions aborder dans cet article.

Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous faut mettre au clair différents points, en commençant par déterminer ce qu'est notre "année chrétienne". Telle que nous la vivons, elle s'organise autour de deux cycles, un "cycle fixe" que nous suivons dans un calendrier spécial, et un "cycle mobile" que nous suivons à travers l'année liturgique. Un "calendrier spécial", ai-je dit, parce que la liturgie de l'Église — Corps Mystique du Christ — n'est pas unique, il y en a plusieurs; c'est ce qui a conduit chaque Église à se distinguer des autres par un calendrier qui lui soit propre.

Ce que l'on entend en français par "calendrier", les Maronites sont convenus de l'appeler en syriaque ܩܘܕܝܟܣ, "codex", ce qui désigne "le catalogue des fêtes" tout au long de l'année. Quant au mot "calendrier", il vient du latin "calendarium" qui indiquait primitivement une table des intérêts de l'argent dus aux "Kalendae", c'est-à-dire au premier jour du mois. Il a fini par désigner la division des époques et le calcul des temps et tout ce qui s'y rapporte. Chaque civilisation a dressé, dès le début, un calendrier propre, en se conformant aux lois de la nature. Certaines ont suivi le cycle lunaire, comme le calendrier musulman; d'autres, le cycle solaire. Le nombre de mois dans l'année a pu varier, ainsi le vieux calendrier romain d'avant la réforme de Numa en aurait eu dix et non pas douze. Jules César conserva les douze mois, fixant à chaque mois le nombre de jours que nous connaissons encore actuellement, et porta le premier jour de l'année civile du 1er mars au 1er janvier. Le calendrier julien entra en vigueur l'an 45 avant Jésus-Christ[1].

Dans la civilisation syriaque, l'année commençait le 1er octobre, comme le montre le nom du mois de Tishri qui vient du verbe ܫܪܐ,

[1] Cf., par exemple, V. Grumel, *La chronologie* (Traité d'études byzantines I), Paris 1958, 175-176.

OCP 64 (1998) 143-158

«commencer»[2]. L'Église maronite est restée fidèle à cette tradition jusqu'en 1582, lorsqu'elle s'est mise à se latiniser; le premier jour de l'an s'est alors déplacé au 1er janvier.

La civilisation chrétienne a donné à son tour au calendrier une signification nouvelle plus profonde. Vers 156 déjà, les chrétiens de Smyrne annoncent qu'ils se réuniront pour célébrer le jour anniversaire du martyre de saint Polycarpe[3]. Lors de la persécution de Dèce, saint Cyprien demande à son Église d'enregistrer minutieusement la date non seulement du martyre de ses fils, mais aussi de la mort des confesseurs, pour en faire mémoire avec les martyrs[4]. Après le Concile d'Éphèse, on introduira les fêtes de la Vierge Marie. Peu à peu se sont ainsi constitués les "Martyrologes" et les "Synaxaires" où se lit une biographie des saints commémorés.

La part de l'Église maronite dans cette constitution fut celle de l'Église d'Antioche: n'est-elle pas sa fille qui a jalousement gardé son patrimoine et ses traditions ecclésiales? Puis, elle s'en est progressivement détachée, surtout après l'établissement de son Patriarcat au Liban, au début du VIIIème siècle.

Il est nécessaire de signaler ici que l'Église catholique sous le Pape Grégoire XIII a rectifié le calendrier, appelé par la suite "calendrier grégorien", promulgué en 1582. L'Église maronite n'a adopté ce nouveau calendrier que sous le Patriarche Youssef Al-Rizzi en 1606[5]. Jusque-là, elle suivait dans son calendrier l'"ère des Grecs"[6], comme on peut le voir dans de nombreux manuscrits maronites. On lit, par exemple, "copie faite en 1634 du calendrier grec", ce qui correspond à 1323 de l'ère chrétienne.

Cette réforme du calendrier eut de nombreuses conséquences. Il ne nous est pas possible, aujourd'hui, de désigner exactement la date de nombreuses fêtes; celle que l'Église célébrait le 15 janvier, par exemple,

---

[2] Cf. Karl Brockelmann, *Lexicon syriacum*, Halle 1928, 805b. Au sujet du calendrier d'Antioche, cf. Grumel, *La chronologie* (cité n. 1), 174.

[3] *M. Polyc.* 18,3. Cf. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SC 10, éd. et tr. P. Th. Camelot, 4ème édition revue et corrigée, Paris 1969, 232-233.

[4] Cf. Cyprien, *Correspondance*, éd. Bayard, Collection des Universités de France, Paris 1925, t. I, Lettre 12,2, p. 34; cf. aussi Lettre 39,3, p. 99.

[5] P. Toubia Al-Anaissi, *Collection Historique des Patriarches maronites d'Antioche* (en arabe), Rome 1927, p. 39.

[6] Sur l'ère des Grecs ou ère des Séleucides, cf. Grumel, *La chronologie* (cité n. 1), p. 209-210.

n'est pas nécessairement la même que nous célébrons maintenant à cette date.

Il est donc nécessaire de nous poser la question, objet de notre recherche: qu'est-ce que le "calendrier maronite"? Ce calendrier, que nous utilisons aujourd'hui, comme certains le prétendent, n'est-il pas influencé par des éléments latins et, par conséquent, très éloigné de sa source initiale? En un mot, quelle est l'identité du calendrier maronite actuel?

Dans la première partie de cet article, je parlerai succinctement de quelques manuscrits et imprimés sur lesquels s'appuient toutes nos recherches.

Dans la deuxième partie, j'exposerai les premières conclusions, en mentionnant les différentes étapes par lesquelles a passé ce calendrier et la portée de l'influence qui marque encore certains de ces aspects.

Enfin, il importe de jeter un regard sur son avenir et de formuler certaines suggestions.

I. Les Documents Manuscrits et Imprimés

Une recherche sur le "calendrier maronite" ne mérite cette appellation que si elle se base sur des références dignes de foi, aussi bien manuscrites que documents anciennement imprimés. Un tel travail exige de grands efforts, surtout que la chasse aux manuscrits est, en elle-même, très difficile. C'est pourquoi j'ai d'abord réduit le champ de ma recherche et n'ai retenu que les documents qui ressortissent au domaine scientifique qui nous intéresse ici, car il est très rare de trouver un article ou un livre qui traite de ce sujet; d'ailleurs, dans leur ensemble, les articles publiés sur la question n'ont fait qu'exposer le problème.

En outre, les manuscrits utilisés pour notre recherche, dont le nombre s'élève à une quarantaine, doivent encore être éclairés par d'autres manuscrits qui traitent de l'époque qui s'étend du Xème au XVème siècle. Nous sommes donc confrontés à une tâche ardue, la recherche est encore inachevée. Et toute conclusion qu'on peut actuellement tirer reste sujette à caution: elle peut être changée ou modifiée selon des données nouvelles.

Parmi ces documents de base, je signalerai maintenant quelques-uns des manuscrits d'origine et des imprimés, qui révèlent des variantes et des ajouts au "calendrier maronite".

A. Les Manuscrits

1. Le manuscrit de Rabboula (XIIème siècle)[7]

Il s'agit du fameux manuscrit enluminé qui remonte à l'an 586. Toutefois, il contient des addenda copiés — comme on le croit — au XIIème siècle, lorsque l'ouvrage est devenu propriété des Maronites. L'un de ces addenda a trait au "Sanctoral"; il contient quelques prières pour les fêtes mariales, des fêtes de saints et pour de nombreuses autres occasions. Naturellement, on n'y trouve pas la date du jour dans lequel tombent ces fêtes. Nous nous contenterons, pour le moment, de relever les fêtes attestées que les Maronites célébraient à cette époque et dont le nombre ne dépassait pas 21. Entre autres, par exemple, la fête de la Nativité de saint Jean-Baptiste et celle de sa Décollation; la fête des saints Pierre et Paul; la fête de saint Étienne, protomartyr; la fête des Quarante Martyrs; la fête de saint Antoine; et la fête de saint Siméon le Stylite.

2. Le Manuscrit de Salamanque n° 2647 (1242)

Cet important manuscrit, publié il y a quelques années par le P. Jean Tabet[8], contient un ancien "Lectionnaire" maronite. Il est donc tout à fait naturel que ce lectionnaire couvre l'année liturgique, c'est-à-dire le cycle mobile et non le cycle fixe. Ce qui nous intéresse dans ce domaine, ce sont les lectures réservées à certaines fêtes fixes, comme: la Nativité du Seigneur Jésus, la fête de la Louange de sa Mère, la fête de saint Étienne, la fête du massacre des Saints Innocents sur ordre d'Hérode, les fêtes de la Circoncision et de l'Épiphanie, la fête de la Présentation de Jésus au Temple, la fête des Quarante Martyrs, la fête de la Croix et pour finir, la fête de saint Georges, martyr.

Nous trouvons un écho de ces fêtes dans les manuscrits du Monastère de Qannoubine, indiquées spécialement dans les quatre Évangiles selon leur ordre de lecture tout au long de l'année liturgique. Je cite, à titre d'exemple, les manuscrits n° 5, 10 et 12 qui sont conservés à la Bibliothèque Patriarcale de Bkerké; ils datent respectivement du XIVème, XVème et XVIème siècle.

---

[7] Cf. la série de conférences (en arabe) donnée en 1987 à l'USEK, à l'occasion du XIVème centenaire de ce fameux manuscrit. Voir aussi P. Antoine Lammens, *Les miniatures syriaques du codex Rabula*, Université Saint-Esprit de Kaslik, Liban 1975 (inédit); C. Cecchelli, G. Furlani and M. Salmi, *The Rabbula Gospels*, URS, Graf Verlag Publishers, Olten and Lausanne, 1959.

[8] P. Jean Tabet, *Rich Qourian maronite ancien*, Éd. de l'Institut de Liturgie à l'USEK, 9, Kaslik - Liban 1988.

3. Manuscrit de l'Évêque Al-Qalaï (fin du XVème siècle)

Ce manuscrit a été édité par le P. Louis Cheikho, S.J.[9]. Il l'a attribué au fameux évêque Gabriel Al-Qalaï, pour la simple raison que des écrits et des poèmes appartenant à cet évêque sont contenus dans ce même manuscrit. Ce qui nous intéresse ici, c'est que ce manuscrit nous a conservé, si l'on peut dire, le plus ancien calendrier maronite. Il est arrangé et ordonné comme tous les calendriers connus de nos jours.

Nous devons signaler que ce fameux évêque avait reçu une éducation franciscaine. Il a étudié dans les collèges romains avant d'être sacré évêque pour les Maronites de Chypre en 1507. Dans ses *Annales* (Chroniques des Temps), le Patriarche Etienne Douaïhy écrit que c'est Ibn Al-Qalaï qui traduisit le Synaxaire romain en arabe[10]. On trouve des traces de cette tendance à la latinisation dans ce calendrier, malgré les 78 jours seulement où il fixe des fêtes et des mémoires de saints.

Qu'il soit vrai ou non que cette copie ait été faite en 1673 à partir d'un manuscrit plus ancien et plus véridique attribué à l'évêque Ibn Al-Qalaï, il n'y a pas de doute que son contenu, en grande partie, est purement maronite.

4. Manuscrit Vatican Syriaque 313 (1564), et Manuscrit de la Bibliothèque des Pères Mariamites n° 414, à Rome (1613)

Le manuscrit Vatican Syriaque 313 a été publié par Mgr. Joseph-Marie Sauget qui l'a ainsi commenté: "C'est un calendrier melkite que les maronites utilisent"[11]; Mgr. Michel Hayek l'avait considéré comme ressemblant "énormément au calendrier actuel"[12]. Les dernières pages de ce manuscrit manquent; de nombreuses autres causes en rendent certains noms illisibles.

Mais quand je suis tombé sur le manuscrit n° 414 de la bibliothèque des Pères Mariamites à Rome[13], un "Bréviaire Maronite", j'y ai trouvé ce qui manquait dans le manuscrit mentionné plus haut. Le Mariamite 414

---

[9] Cf. *Al-Machreq* 8 (1905) 869-874, repris par Robert Griveau dans la *Patrologia Orientalis* X, 4, 345-356.

[10] Patriarche Estéphan Douaïhy, *Chroniques des Temps*, Manuscrit à Kreim, p. 308.

[11] Mgr. Joseph-Marie Sauget, "Le calendrier maronite du manuscrit Vatican Syriaque 313", OCP 33 (1967) 221-293.

[12] Michel Hayek, *Liturgie Maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Mame, Tours 1964, p. 115.

[13] Abbé Boutros Fahed, *Listes de manuscrits syriaques et arabes*, imprimerie Kreim-Jounieh 1972, p. 161.

contient au début des règles de calcul lunaire et solaire; vient ensuite le même calendrier qu'on trouve tronqué dans le Vatican Syriaque 313.

En un mot, c'est une nouvelle copie complète et claire du calendrier précédent. Mgr. Michel Hayek pensait qu'il s'agissait là d'une "une initiative privée" qui "n'a pas été retenue, puisque le sanctoral qu'elle établit ne correspond pas à l'actuel"[14]. Mais si ces deux calendriers se rejoignent, l'opinion de Hayek sur le Mariamite 414 est en contradiction avec celle qu'il exprime sur le Vatican Syriaque 313. Qu'en est-il réellement de ces deux manuscrits? Est-ce que le "calendrier actuel" est semblable à ces deux manuscrits?

Avant de répondre à ces deux questions, il nous faut remarquer que le patrimoine de l'Église d'Antioche, dans les premiers siècles du Christianisme, n'était pas tellement différent de celui de l'Église universelle, notamment parce que les martyrs ont été considérés, dès le début, comme un trésor précieux pour toute la Chrétienté; ils n'appartenaient donc pas à une Église à l'exclusion d'une autre. Partant de ce principe on remarque que les Orientaux et les Occidentaux célébraient la même mémoire au même jour. C'est cela qui a porté l'Église maronite à emprunter parfois à des calendriers voisins: au calendrier melkite d'Antioche[15] et à d'autres calendriers melkites byzantins. Je prends ici le mot "melkite" dans son sens originel, c'est-à-dire "les gens du parti du Roi" pendant et après le Concile œcuménique de Chalcédoine en 451. De ce point de vue, les Églises, en grande majorité, étaient "melkites" à savoir chalcédoniennes et les "Disciples de saint Maron" ou "Maronites" faisaient partie de cette majorité.

En comparant le calendrier maronite en question avec les calendriers melkites byzantins[16], j'ai trouvé que sur ses 420 mémoires, il s'en trouve 302 célébrées le même jour ou à un jour très proche de ces calendriers. Mgr. Michel Hayek a voulu expliquer ce phénomène comme une influence de la tradition jacobite. En vérité, ce sont les Jacobites qui ont été influencés par le patrimoine byzantin, et non pas le contraire.

Il reste à signaler que 37 mémoires de ce calendrier n'ont subi l'influence d'aucun de ces deux courants, ni le byzantin ni le jacobite. Ceci nous permet de considérer ces mémoires comme un patrimoine propre aux Maronites, dont évidemment celle de saint Maron etc.

---

[14] Michel Hayek, *Liturgie Maronite* (cité n. 12), p. 117.

[15] Voir par exemple Abou Rîḥan al-Bîrouni, *Les fêtes des Melchites*, éd. et tr. Robert Griveau, PO 10, 289-312.

[16] Cf. Juan Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, T. I, OCA 165, Rome 1962.

5. Manuscrit n° 235 de la Bibliothèque des Pères Mariamites à Rome (1682)[17]

C'est un "Livre des Quatre Évangiles". Le calendrier qu'il contient est caractérisé en premier lieu par l'influence qu'il a subie du calendrier romain: il a ainsi fixé le premier jour de l'an au premier janvier, au lieu du premier novembre, selon la tradition syriaque maronite. C'est la première fois que cela apparaît dans le calendrier maronite. Puis on ajoutera le fait d'avoir fixé la fête du premier Patriarche maronite Jean Maroun au 2 mars, alors qu'on célébrait sa fête le 9 février. De même, la fête des 350 Martyrs disciples de saint Maron a été fixée au 31 juillet. Cette manière de faire est aussi une vraie innovation dans l'histoire du "calendrier maronite".

6. Manuscrit n° 81 de la Bibliothèque des Pères Mariamites à Rome (1699)[18]

Sur la première page de ce manuscrit, on trouve le sceau du Patriarche Etienne Douaïhy. Les caractéristiques du calendrier qu'il contient se réduisent au fait qu'il a "un pur cachet maronite". Si Mgr Sauget avait connu ce manuscrit, il se serait épargné beaucoup de recherches et de peine pour expliquer le Manuscrit Vatican Syriaque 414[19].

Il y est seulement fait mention de 83 mémoires pour toute l'année; celles que nous avons signalées plus haut sont mentionnées ici aussi. À noter que la fête de saint Maron y est fixée au 9 février et qu'il n'y a aucune commémoraison du premier Patriarche maronite Jean Maroun.

B. Les Imprimés

L'Église maronite a été la première de toutes les Églises Orientales à avoir imprimé ses livres liturgiques et à tenir des Synodes régionaux pour étudier sa situation ecclésiale. Je citerai certains de ces imprimés à titre d'exemple, d'autant plus qu'ils ont quelque rapport avec le "calendrier".

---

[17] Cf. Abbé Boutros Fahed, *Listes de manuscrits syriaques et arabes* (cité n. 13), p. 95.

[18] Cf. Abbé Boutros Fahed, *Listes de manuscrits syriaques et arabes* (cité n. 13), p. 33 et Louis Hage, *Les strophes-types syriaques et leur mètres poétiques du Patriarche Étienne Douaihy*, Kaslik-Liban 1986, p. 94-100.

[19] Mgr. Joseph-Marie Sauget, "Un fragment de calendrier maronite dans le manuscrit Vatican Syriaque 414", *Orientalia* 47 (1978) 220-237.

1. Le Bréviaire Maronite (1624)

Le calendrier inséré dans ses premières pages ressemble de très près aux calendriers des manuscrits Vatican Syriaque 313 et Mariamites 414; on y a même relevé des noms mal orthographiés, tels qu'ils sont transcrits dans les deux manuscrits cités; ce qui prouve que ce calendrier porte un cachet "melkite".

2. Synode Maronite du Monastère de Hrach (Liban 1644)

Après avoir approuvé les décisions du Synode de Qannoubine relatives aux fêtes chômées, ce synode en a ajouté trois: la Nativité de la Vierge, le 8 septembre; la fête de saint Joseph, le 19 mars et celle de saint Maron, le 9 février, alors qu'auparavant, on célébrait sa fête le 5 janvier, comme le mentionne le Patriarche Douaïhy en s'appuyant sur un ancien bréviaire dont la date remonte à 1494; il l'aurait lu dans le village "Carpacia" à Chypre[20].

Ce qui nous importe ici, c'est de constater qu'on commence à introduire dans le calendrier maronite certaines fêtes à cachet latin, sous l'influence des missionnaires étrangers.

3. La Messe Maronite (1716)

C'est la fameuse seconde édition qu'a faite le Père Andraos Scandar, après la première édition de 1592 à Rome.

Ce qui caractérise le calendrier mis dans les premières pages de ce "Missel", c'est qu'il est très proche aussi bien des deux manuscrits Vatican Syriaque 313 et Mariamites 414 que du Bréviaire, édition 1624. Toutefois, on y a ajouté certaines mémoires tirées du calendrier latin, comme la Toussaint, la fête de saint Bruno, le 6 novembre, et la fête de saint Ambroise, le 7 décembre.

4. Le Rituel Maronite (1752)

Il a été arrangé et mis en ordre par le Père jésuite, d'origine maronite, Boutros Moubarak; mais il fut imprimé après sa mort.

Dans ses premières pages se trouve un calendrier assez bien ordonné, mais il mentionne, entre autre, un grand nombre de mémoires de saints inconnus jusque là du "calendrier maronite", comme saint Aberce évê-

---

[20] Patriarche Étienne Douaïhy, *Histoire de l'Église maronite* (en arabe), Beyrouth 1890, p. 30-31.

que, le 22 octobre; sainte Cécile, vierge, le 22 novembre; sainte Lucie, le 13 décembre et sainte Synclétique, le 5 janvier etc.

5. Le Bréviaire Maronite (1797)

Il a été publié par la Propaganda Fide à Rome. Le calendrier y prend nettement un cachet romain. Nous y décelons, parmi les cinquante mémoires mentionnées, une influence latine manifeste comme dans la fête de la Toussaint, au premier novembre, le mémorial des morts au 2 novembre, la fête de l'Immaculée Conception au 8 décembre etc.

Nous n'avons donné ici qu'un simple échantillon des manuscrits et des imprimés, mais ils exemplifient assez le problème pour nous permettre de tirer quelques conclusions importantes.

II. Conclusions

Au moment d'en arriver à des conclusions utiles, il nous faut clarifier notre méthodologie afin de mieux apprécier les étapes par lesquelles le "calendrier maronite" est passé. Je résume cette méthodologie comme suit: Toute fête ou mémoire qui, à travers les siècles, est restée fixée au même jour dans l'année, est plutôt originelle qu'intruse. Nous devons par conséquent examiner les fêtes dans tous les manuscrits et les imprimés et, après recherches et vérifications, nous pourrons affirmer catégoriquement que telle fête, par exemple, est "une fête maronite d'origine".

Nous disons cela parce que, comme nous l'avons vu dans la première partie, nous sommes confrontés à plusieurs couches dans le calendrier maronite que nous utilisons à présent.

Pour connaître ces divers plans, il nous faut adopter une méthodologie spéciale et adéquate afin d'atteindre le but recherché, à savoir connaître "l'identité du calendrier actuel" et travailler à le purifier autant que faire se peut, en revenant aux sources et à l'origine.

Partant de ce principe et après des recherches minutieuses, j'ai pu grouper ces plans en quatre étapes:

A. La première étape et la plus ancienne: Antiochienne et syriaque

On ne doit jamais oublier "l'identité" originelle de l'Église maronite, fille de l'Église d'Antioche et héritière d'un magnifique patrimoine syriaque qu'elle a jalousement conservé pendant de longs siècles au fond des

vallées et dans les grottes où elle s'était réfugiée, fuyant la tyrannie et la persécution.

Du monastère de "Mar Maroun" dans la région d'Apamée, au milieu du Vème siècle, jusqu'à la constitution du Patriarcat maronite, au VIIIème siècle, les Maronites se sont appliqués — malgré leur appartenance fondamentale à Antioche, liturgiquement et linguistiquement — à bâtir lentement, leur personnalité liturgique. Si les documents sur cette époque sont rares, les données scientifiques qui commencent à paraître de nos jours confirment d'un côté, l'appartenance à Antioche, et d'un autre l'indépendance maronite, si l'on peut ainsi parler, vis-à-vis d'Antioche. Tel est aussi le cas du "calendrier maronite": il est un heureux mélange, en harmonie avec le calendrier de l'Église syriaque d'Antioche et pourtant distinct de lui.

Le grand nombre de manuscrits syriaques d'Antioche qui se trouvent dans les bibliothèques d'Europe et qui remontent à l'époque allant du IVème siècle jusqu'au Xème siècle[21], nous permet de les comparer au "calendrier maronite" actuellement en usage et d'en tirer les conclusions suivantes:

1) le premier jour de l'année syriaque est le premier octobre. L'Église maronite a longtemps conservé cette tradition.

2) Les fêtes les plus importantes que l'Église maronite a conservées et qui remontent à cette époque, sont:

* Les fêtes fixes du Seigneur comme Noël, le 25 décembre; la Circoncision, le premier janvier; l'Épiphanie, le 6 janvier; La Présentation de Jésus au Temple, le 2 février.

* Les fêtes mariales qui sont devenues célèbres surtout après le Concile d'Éphèse en 431: le 15 janvier, Notre-Dame des Récoltes; 15 mai, Notre-Dame du Blé; 15 août, Notre-Dame du Raisin, ces appellations symbolisant l'Eucharistie[22]; 8 septembre, Nativité de la Vierge; 25 mars, l'Annonciation, fête très ancienne commune à toutes les Églises Orientales et Occidentales; 2 février, fête de la Présentation de Jésus au Temple.

Il existe deux fêtes où l'on félicite la Vierge pour la naissance de son fils Jésus: la première le 26 décembre et la seconde le 8 janvier, la fête de

---

[21] Brit Mus. Add. 12150 (412), 14599 (569), 12159 (868). Vat. Syr. 140 (528), 143 (563), 142 (576) et 256 (932).

[22] Voir Jean Tabet, *L'Office Commun Maronite, Étude du Lilyo et du Safro*, Kaslik 1972, p. 257, n. 1.

l'Épiphanie ayant été jadis la fête de Noël. Cette fête de la Félicitation de la Vierge montre l'ancienneté de la tradition de l'Église maronite en lien avec l'Église d'Antioche[23].

* Les fêtes à cachet sériel: elles constituent habituellement plus d'une série. Cette habitude vient d'une vieille tradition chaldéenne dont nous trouvons des traces dans l'année liturgique chaldéenne après le temps pascal:

– La série des fêtes des prophètes:
à partir de la mi-juin,
à partir de la mi-août,
à partir de la mi-octobre,
et au mois de décembre.

– La série des fêtes des apôtres:
au mois d'octobre.

– La série des fêtes des martyrs:
au mois de novembre.

– La série des fêtes des Pères de l'Église et des fondateurs des Ordres religieux:
au mois de décembre.

* Les fêtes à cachet "historique": la fête de la Visite des Mages; le Massacre des Saints Innocents; la Nativité de saint Jean-Baptiste; la fête de sa Décollation; la fête de la découverte de son Chef; la fête des chaînes de saint Pierre etc.

* Les fêtes à cachet maronite originel: elles sont exclusivement réservées aux disciples de saint Maroun, comme par exemple Asabasimas, Abraham, Haouchab (Eusèbe), Yacoub (Jacques), Lymnée, Simon le Stylite, Talalaios, Marana et Dominina[24].

---

[23] Sur cette fête à Antioche, cf. A. Baumstark, "Das Kirchenjahr in Antiochcia zwischen 512 end 518", *Römische Quartalschrift* 11 (1897) 55-56.

[24] Cf. Théodoret de Cyr, *Les amis de Dieu ou les disciples de saint Maroun* (en arabe), 1986.

B. Seconde étape: Chalcédonienne – Melkito-Byzantine

On ne doit pas oublier l'influence directe qu'exerçait l'Empire Byzantin sur les sociétés et les Églises en Orient. L'Église d'Antioche a vécu cette expérience plus que d'autres.

Le calendrier d'Antioche, comme sa liturgie, a subi l'influence du calendrier melkite-byzantin, de sorte que sur les quatre cent vingt mémoires du calendrier maronite, on en trouve trois cent deux communes avec les melkites-byzantines. De cette étape du "calendrier maronite" il reste trois traces:

1. Les fêtes-Idées: Ce sont les fêtes-Événements historiques importants sur lesquels l'Église s'appuie dans sa doctrine; comme la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte, l'Annonciation et l'Épiphanie. Plus tard, l'Église a ajouté à cette liste une autre plus récente, comme les fêtes du Christ-Roi, de l'Immaculée Conception...

Certaines de ces fêtes sont mobiles et sont entrées dans le cycle de l'année liturgique et d'autres sont fixes, elles ont été inscrites dans le "calendrier".

A tout cela, il faut ajouter les nombreuses mémoires des tremblements de terre survenus à la ville de Constantinople.

2. Les fêtes-Synaxes: Ce sont les fêtes des hommes qui ont influé sur quelque événement précis fêté par l'Église durant la vigile de leur fête; par exemple: la louange de saint Jean-Baptiste après l'Épiphanie; celle de Zacharie et d'Élisabeth après la Nativité de Jean-Baptiste; de Joachim et d'Anne après la Nativité de la Vierge. Cette tradition est très ancienne dans l'Église d'Antioche et elle a été adoptée par l'Église maronite dès sa fondation; on en trouve plus d'une trace dans de vieux manuscrits maronites.

3. Il est utile de remarquer ici que dans cette étape melkito-byzantine, les fêtes des saints sont consacrées, pour la plupart, à de "saints hommes". Quant aux fêtes des "saintes", très rare du reste, elles appartiennent uniquement à de "saintes martyres".

On remarque dans le "calendrier maronite" le grand nombre de noms de saints byzantins qui appartiennent, dans leur immense majorité, à une région géographique déterminée. Je cite, à titre d'exemple, Basile, Grégoire, Photius et Anicet, Christophore, Procope.

C. Troisième étape: Occidentale-Latine

Avec l'arrivée des Croisés en Orient, il s'est ouvert de nouveau, devant les Maronites, une voie de communication vers Rome, capitale du catholicisme. Leur Patriarche Jérémie d'Amchit a pu ainsi participer au Concile du Latran en 1215.

Cette communication avec Rome a eu d'heureuses conséquences. Les Papes ont commencé alors à envelopper cette Église de leur tendre sollicitude et, à partir du XIIIème siècle, ils ont envoyé des missionnaires de différents ordres religieux au Liban.

Une vérité est à dire ici: l'Église maronite n'avait jamais auparavant échappé à la persécution, ni trouvé une tranquillité aussi paisible, ni connu dans sa vie ecclésiale et liturgique une paix comme celle qu'elle a connue et vécue à l'ombre des Croisades. Toutefois, cette ouverture avait des inconvénients; car on perçoit dans l'action du Cardinal Pierre d'Amalfi, envoyé personnel du Pape Innocent III, le signe d'un début de latinisation, dans l'ensemble du domaine liturgique maronite[25].

Ce travail de latinisation ne s'est pas ralenti à quelque tournant ou circonstance déterminée, mais il s'est développé et a progressé petit à petit, à mesure que progressait le nombre des prédicateurs et des missionnaires étrangers; cela est dû à l'ouverture des Maronites à l'Occident en général et à l'influence du Collège Maronite de Rome, en particulier[26]; à ces facteurs, il faut ajouter les recommandations du Concile de Trente (1563) pour œuvrer rapidement à une réforme ecclésiastique générale dans tous les domaines.

De tout cela il a résulté une influence latine manifeste sur la liturgie maronite, dont le calendrier a eu sa part.

L'évêque Gabriel Al-Qalaï fut le premier à subir cette influence de la latinisation et à œuvrer pour mettre l'Église maronite dans la ligne de l'Église latine romaine en "traduisant le Synaxaire romain en arabe", selon ce que dit le Patriarche Etienne Douaïhy[27].

Mais ce qui a exercé la plus forte influence sur le "calendrier" a été la publication et l'adoption du "Synaxaire", corrigé et arrangé par l'évêque Germanos Farhat, lors du Synode de Quannoubine en 1755, sous le Patriarche Siméon Aouad. On sait que ce "Synaxaire" avait lui-même for-

---

[25] Cf. Tobie Anaissi, *Bullarium Maronitarum*, Rome 1911, p. 3-4.

[26] Sur ce dernier, cf. *Le IVème Centenaire du Collège Maronite de Rome, 1584-1984*, Kaslik-Liban 1985.

[27] Cf. n. 10.

tement subi l'influence du "calendrier" et du "synaxaire" romains publiés par le Concile de Trente en 1563[28].

Les fêtes les plus importantes adoptées dans cette étape sont les suivantes:

1. Les fêtes mariales:
La Nativité de la Vierge Marie, le 8 septembre; la fête de l'Immaculée Conception, le 8 décembre; la Présentation de la Vierge au Temple, le 21 novembre. La Dormition de Marie le 15 août qui devient la fête de son Assomption.

2. Les fêtes des saints latins:
François d'Assise, le 4 octobre; Bruno, le 6 octobre; Ambroise, le 7 décembre; François de Sales, le 10 janvier et bien d'autres.

3. Les fêtes des saintes latines:
Thérèse d'Avila, le 4 octobre; Adeline, le 20 octobre; Élisabeth vierge, le 23 février.

On remarque que ce calendrier a introduit les noms de nombreuses saintes autres que les martyres dont l'Église maronite avait l'habitude de célébrer la fête auparavant.

4. Les fêtes-Idées:
La Toussaint, le 1er novembre et la commémoraison des morts, le 2 novembre.

D. La quatrième et dernière étape: Un mélange de toutes les mémoires

Le dernier calendrier officiel, publié avec le consentement et sous le seing de l'autorité est celui de l'édition du texte de la Messe maronite en 1888 et qui a été réédité en 1908 et 1960.

Ce calendrier est le nôtre actuellement, avec certains ajouts qui viennent d'abord de l'ouverture amorcée par le Concile œcuménique Vatican II et ensuite, de l'absence d'une décision ecclésiastique relative à la révision et à l'évolution du calendrier. Ce qui a eu pour effet une plus large ouverture au "calendrier" de l'Église romaine en usage aujourd'hui, avec les noms de nombreux saints occidentaux, par exemple: Jean Bosco, le 31 janvier; Isabelle, le 22 février; Thérèse de l'Enfant Jésus, le 3 octobre.

---

[28] Cf. Paul Qarali "Le synaxaire maronite", *Revue Patriarcale* 7 (1932) 452 et P. Ibrahim Harfouche, "Les vieux monastères dans le Kesrouan", *Al-Machreq* 5 (1902) 554-556.

On y a introduit aussi les noms de saints locaux: saint Charbel, plusieurs fois, et la bienheureuse Rafqa, le 23 mars.

En somme, le calendrier que nous avons aujourd'hui entre les mains est une "récapitulation" des calendriers antiochien, syriaque, melkite et latin; c'est un mélange de toutes leurs influences successives.

Est-il encore permis, dans ce cas, d'appeler notre calendrier, "calendrier maronite"?

III. Suggestions et perspectives d'avenir

Si la réalité du "calendrier maronite" est vraiment digne de pitié à l'intérieur de la "réalité liturgique" de l'Église maronite, la chose exige une réforme globale et urgente, surtout quand on touche du doigt l'intérêt qu'on peut tirer d'une pareille réforme.

Le "calendrier" est à la base du "Synaxaire", c'est-à-dire de la "vie des saints" dont on fait mémoire jour après jour; par conséquent, il constitue la base à partir de laquelle seront déterminées les lectures de l'Évangile et des Épîtres, dans les messes quotidiennes.

Le jour où l'Église maronite organisera son calendrier, elle s'épargnera beaucoup de problèmes relatifs aux fêtes doublées et par conséquent, bien des questions aujourd'hui très complexes qui sont restées en suspens, seront mises au net et résolues.

La réforme devrait être bâtie sur des principes liturgiques et scientifiques clairs:

1. Il faut absolument pour commencer, revenir aux sources et à l'origine; une fois qu'elles seront connues, on s'y tiendra fermement.

2. Il est nécessaire de s'ouvrir à toutes les nouvelles données, d'en prendre tout ce qu'est utile pour enrichir la vie liturgique de notre Église. On devra adopter comme méthode de travail, la "liturgie comparée".

– On se dirigera vers les calendriers des Églises Orientales voisines.

– On comparera nos fêtes aux leurs.

– On s'ouvrira à plus d'une Église melkite pour en prendre ce qu'elles ont de meilleur.

– Tout ceci, sans oublier notre identité de Maronites Catholiques d'Antioche.

Pratiquement, un long travail sérieux nous attend; il est nécessaire de persévérer dans les recherches et de faire tous les efforts pour atteindre le but.

CONCLUSION GÉNÉRALE

En résumé, le "calendrier maronite" se présente comme un mélange de nombreux calendriers étrangers qui confèrent un cachet très peu "maronite" à notre calendrier, car le nombre des fêtes vraiment maronites ne dépasse pas trente sept mémoires sur une année entière. On reproche au calendrier maronite d'être latin, mais il est tout aussi bien antiochien et syriaque et, en grande partie, melkite.

Le jour où les Maronites se sont ouverts à Rome, il était juste que le calendrier lui aussi s'ouvrît à elle pour puiser dans son calendrier, se conformant ainsi aux recommandations du Concile de Trente, en 1563. Mais aujourd'hui, le calendrier maronite est à la recherche de ses origines, de ses racines, et il essaie de déterrer son identité pour la mettre en lumière de nouveau.

Si, trente ans après la tenue du Concile oecuménique Vatican II, nous voulons en suivre les recommandations et les mettre en pratique dans notre Église maronite, il nous est nécessaire de rénover notre vie liturgique, à commencer par le "calendrier": c'est lui qui constitue la première des priorités.

Le travail est donc énorme et nous sommes au début du chemin.

Institut de Liturgie
Université Saint-Esprit
B.P. 446 Jounieh
Kaslik, Leban

Hani Mattar

Gerhard Podskalsky, S.J.

Die Verehrung des hl. Johannes (Ioann) von Rila in Bulgarien und in der Slavia Orthodoxa*

I. Allgemeine Charakteristik der bulgarischen Hagiographie des Mittelaters (865-1396)

Während die serbische Hagiographie des Mittelalters (1219-1459) sowohl quantitativ wie auch qualitativ ganz auf die Verherrlichung der Angehörigen der Nemanjidendynastie konzentriert ist, angefangen vom Nationalheiligen Sava († 1235) bis zum Fürst-Martyrer Lazar († 1389), dem "Adoptivnachkommen" in der serbischen "Wurzel Jesse", und seinem Sohn, dem Despoten Stefan Lazarević († 1427),[1] wobei einige dieser "Reichsheiligen" sogar selbst als Hagiographen tätig waren (wie z. B. Sava und sein Bruder Stefan der Erstgekrönte), blieb im benachbarten Bulgarien (865-1396) nicht nur die Zahl der kanonisierten Herrscher äußerst gering (nur im ersten Reich wurden Khan Boris-Michail und seinem Enkel Petär die Ehre der Altäre zuteil),[2] es kam auch niemals zu einer mit Serbien vergleichbaren, generellen Bindung der Hagiographie an eine bestimmte Dynastie oder Reichsideologie.

Die bulgarische Hagiographie läßt sich in zwei deutlich voneinander abgehobene Themenkreise aufteilen, die zeitlich fast ohne Überschneidungen mit der Dauer der beiden Reiche (681-1018 bzw. 1185-1393/96) deckungsgleich sind: da ist zunächst der kyrillo-methodianische Kreis um die Slavenapostel (Kyrillos, Methodios, Naum, Kliment), der von einem zweiten Kreis hesychastischer (im weitesten Sinne!) Viten (zumeist im 14. Jahrhundert) abgelöst wird. Ein besonderes Merkmal der bulgarischen Hagiographie ist auch die vergleichsweise hohe Anzahl der dazugehörigen byzantinischen Autoren (Theophylaktos von Achrida, [ausführliche] Vita des Kliment von Ochrid; Georgios Skylitzes, Vita des

---

* Für alle fehlenden Quellen- und Literaturangaben verweise ich auf mein demnächst erscheinendes Handbuch: "Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien" (865-1459), München 1999.

[1] Einen ersten Überblick findet man bei S. Mileusnić, *Sveti Srbi*, Kalenić-Kragujevac 1989.

[2] Vgl. das entsprechende Taschenbuch: A. Vasiliev, *Bălgarski svetci v izobrazitelnoto izkustvo*, Sofia 1987.

OCP 64 (1998) 159-173

Ioann von Rila; Demetrios Chomatenos von Achrida, Kurzvita des Kliment von Ochrid; Mönch Gregorios, Vita des Romylos/Romil; Patriarch Kallistos I., Vita des Teodosij von Tărnovo; evtl. auch Dimitrij Kantakuzin), was mit der byzantinischen Besetzung Bulgariens (1018-1185) sowie der engen Symbiose griechischer und slavischer Mönche auf dem Athos und in Bulgarien (z. B. Paroria: Gregorios Sinaites) zusammenhängt; dieser Umstand erschwerte verständlicherweise die Herausbildung einer nationalkirchlichen Hagiographie. So treffen wir dort nur auf geringe Spuren jener im Nachbarvolk so beliebten Idee einer besonderen Berufung oder Erwählung des eigenen Volkes; nur die anonyme, vermultlich in der Zeit der byzantinischen Okkupation entstandene sog. "Legende von Thessalonike"[3] läßt im Zusammenhang der kultischen Verehrung für Kyrillos und Methodios solche Töne anklingen.

Dafür finden wir allerdings häufig andere ideologische Komponenten, die sich vor allem auf die Abgrenzung gegenüber dem Fremden (Häresie bzw. lateinische Kirche) beziehen. Erste Ansätze zeigen sich schon in den Viten der keineswegs romfeindlichen Slavenapostel Kyrillos und Methodios, wenn von ihren Diskussionen mit den sog. "Dreisprachlern" bzw. Verteidigern des Filioque berichtet wird;[4] das Thema wird dann wieder aufgegriffen in der Vita des Kliment von Ochrid als Streit zwischen dem Bischof von Nitra, Wiching, und dem als Erzbischof abgesetzten Gorazd bzw. Kliment, den Schülern des Methodios.[5] Ausschließlich konzentriert auf antilateinische Ressentiments ist die anonyme, ursprünglich griechische und schon darum Grigorij Camblak abzusprechende Erzählung über die von den Latinophilen getöteten Athosmönche (in Kloster Zografu, unter Kaiser Michael VIII. Palaiologos);[6] zuden ist

---

[3] Von den zahlreichen Editionen sei hier nur genannt: J. Ivanov, *Bălgarski starini v Makedonija*, Sofia ^{2}1970, 282f.

[4] *Vita Constantini*, 16; *Vita Methodii*, 6. 12. — Von den vielen Editionen ist leicht zugänglich: P. A. Lavrov, *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavj. pis'mennosti*, Leningrad 1930 / Reprint: The Hague-Paris 1966, 1-76 (VC/VM).

[5] Letzte Ed.: I. G. Iliev, "The Long Life of Saint Clement of Ohrid. A Critical Edition", in: *Byz.-Bulg.* 9 (1995), 89-92 (Nr. 25-30).

[6] Ed.: Ivanov, *Bălg. starini* (s. Anm. 3), 438-440. — Vgl, dazu: B. St. Angelov, "Skazanie za razorjabvaneto na Aton ot latinite", in: *Izv. na inst. za istor.* 14/15 (1964), 476-483; ders., "Grigorij Camblak ne e avtor na 'Razkaz za zografskite măčenici'", in: *Lit. misăl* 12/5 (1968), 119-121 (auch in: ders., *Stranici iz istorijata na starobălg. lit.*, Sofia 1974, 211-216); ders., "Iz istorijata na 'Razkaz za zografskite măčenici'", in: *Bălg. srednovekovie* (FS I. Dujčev), Sofia 1980, 253-255 (jeweils gegen: K. Mečev, "Bezimen li e starobălg. 'Razkaz za zografskite măčenici'?", in: *Lit. misăl* 12/3 [1968], 106-113); J. Koder, "Patres Athonenses a latinophilis occisi sub Michaele VIII", in:

ihre slavische Textüberlieferung reichlich verworren, ihr historischer Gehalt unbestimmt, und schließlich gehört sie strenggenommen nicht zur Hagiographie.

Eine Variante erhält das Thema der Xeno- bzw. Heterophobie dann im 14. Jahrhundert durch die mehrfach ausgesprochene Abwehr der Antipalamiten (Barlaam von Seminara/Gregorios Akindynos), die zumindest in der Polemik gegen Barlaam aus Kalabrien (später auch gegen die konvertierten Gebrüder Kydones) einen antiwestlichen Unterton bekam (in Anlehnung an den im 11. Jahrhundert verurteilten Johannes Italos). Diese Tendenz ist eindeutig ein Import aus Byzanz und kommt nicht zufällig erstmals in der Vita des Gregorios Sinaites (Nr. 11) zum Ausdruck, die von seinen Schüler, dem Patriarchen Kallistos I. (1350-1364), verfaßt wurde; in Erinnerung an seinen Athosaufenthalt wettert er gegen die "fremden, illegitimen und verworrenen Dogmen" des Gregorios Akindynos, wenig später tituliert er den in Rom zur lateinischen Kirche übergetretenen Kaiser Johannes V. Palaiologos (1341-1391) als "Neuerer" und "Latinophron" (Nr. 14).[7] Die gleichen Beschuldigungen wiederholen sich in der ebenfalls von Kallistos verfaßten Vita des Teodosij von Tărnovo (Nr. 19f.), der diese Anklagen auf dem zweiten Konzil in der Hauptstadt (1359) unter Zar Ioann Alexander erhebt.[8] Die Mentalität der Abgrenzung gegenüber allem Fremden kommt in derselben Vita nochmals zum Vorschein bei einer Diskussion in Konstantinopel um die lateinische Aspersionstaufe (Nr. 24), die sich offenbar in der zweiten, kurzfristigen Union mit Rom unter Zar Kalojan (1204) in bulgarischen Kirchen "eingeschlichen" hatte. Metropolit Kiprian von Kiev/Moskau bedauert am Schluß seiner Vita des ersten Moskauer Metropoliten Pëtr (1308-1326) die Absetzung des Patriarchen Philotheos Kokkinos von Konstantinopel (1353/54; 1364-1376), der sich um die Verteidigung des Palamismus gegen Barlaam, Akindynos und Nikephoros Gregoras ver-

---

JÖB 18 (1969), 79-84; I. Božilov, "'Măčenic za zografskite monasi'. Legendi i fakti", in: *Svetogorska obitel Zograf*, II, Sofia 1996, 175-189.

[7] Ed. (griech.): V. Pomjalovskij, "Žitie iže vo svjatych otca našego Grigorija Sinaita", in: *Zap. ist.-filol. fak. Imp. S. Peterburgskago univ.* 35 (1894), 1-46. — Ed. (slav.): P. A. Syrku, *Žitie Grigorija Sinaita sostavlennoe konstantinopol'skim patriarchom Kallistom*, St. Peterburg 1909, 1-48.

[8] Ed.: V. N. Zlatarski, "Žitie i žizn' prep. otca našego Teodosija ... săpisano sv. patriarchom' Konstantina grada kyr' Kalistom", in: *Sborn. na narodn. umotvor., nauka i knižn.* 20 (1904), 9-36.

dient gemacht hatte.[9] Schweres antilateinisches Geschütz wird dann nochmals aufgefahren bei Grigorij Camblak: zunächst in seiner Lobrede auf den letzten bulgarischen Patriarchen, Evtimij, der zwei angebliche Anhänger des Barlaam und Akindynos des Landes verweisen ließ,[10] ferner auf anachronistische Weise (d.h. durch Vordatierung einer Verurteilung Barlaams in die Regierungszeit des Patriarchen Athanasios I. [1289-1293; 1303-1310]) in der Vita des serbischen Königs Stefan Uroš III. von Dečani,[11] und zuletzt auch mit einer entsprechenden Episode in der Passio des Johannes Neos (Ioann Novi).[12] Grigorij Camblak ist nicht zufällig auch der einzige bulgarische Hagiograph, der eine eigene, polemische Streitschrift gegen die Lateiner verfaßt hat. Eine letzte Invektive gegen den Westen ist in die von Dimitrij Kantakuzin (nach 1430 [?] – Ende 15. Jh.) verfaßte Vita des Ioann von Rila (Nr. 14) eingeflochten;[13] in seinen geschichtstheologischen Überlegungen weist der Autor die Schuld am Niedergang der Balkanländer den Venezianern und übrigen Lateinern zu, die durch eine unpassende Ergänzung im Glaubensbekenntnis (Filioque) die Spaltung der Kirche provoziert und nach vielen Kriegen mit den Orthodoxen die Kaiserstadt (Konstantinopel) für 60 Jahre erobert hätten, wobei viele Kirchen der Zerstörung anheimgefallen seien.

An diesen kontinuierlich auftretenden Beispielen wird deutlich, wie in Bulgarien die letztlich fehlende, eigene Reichsideologie z.T. durch einen von Byzanz importiertem Ausgrenzungseifer kompensiert wurde.

Es gibt aber noch andere bemerkenswerte Besonderheiten der bulgarischen Hagiographie. So ist z. B. nur eine einzige, anonyme Kurzvita eines Hierarchen (Patriarch Ioakim I.: ca. 1234/35-1246) erhalten,[14] während in Serbien ein ganzes Corpus solcher Viten zusammengestellt

---

[9] Ed.: *Kniga Stepennaja carskogo rodoslovija*, St. Peterburg 1908 / Reprint: Düsseldorf / Vaduz 1970, 321-332, hier: 330f.

[10] Ed.: P. Rusev / I. Gălăbov / A. Davidov / G. Dančev, *Pochvalno slovo za Evtimij ot Grigorij Camblak*, Sofia 1971, hier: 184f.

[11] Ed.: A. Davidov / G. Dančev / N. Dončeva / P. Kovačeva / T. Genševa, *Žitie na Stefan Dečanski ot Grigorij Camblak*, Sofia 1983, 64-137, hier: 76 (Nr. 11).

[12] Ed.: P. Rusev / A. Davidov, *Grigorij Camblak v Rumănija i v starata rumănska literatura*, Sofia 1966, 90-109, hier: 92.

[13] Ed.: J. Ivanov, *Žitija na sv. Ivana Rilski*, Sofia 1936, 86-102, hier: 96.

[14] Ed.: I. Snegarov, "Neizdadeni starobălg. žitija. III. Žitie na Tărnovskija patriarch Ioakim I", in: *Godišn. na Duch. Ak. "Sv. Kliment Ochr."* 3 (29) (1953/54), 151-175, hier: 166-168.

wurde;[15] über die beiden kanonisierten Herrscher sind keine Viten verfaßt worden (oder aber verloren gegangen); nur ein Offizium (Služba) für den — wie Khan Boris — am Ende seines Lebens Mönch gewordenen Zar Petăr ist auf uns gekommen.[16]

Was die Verbindung Thron und Altar betrifft, so ist einmal — neben den Stifterklöstern der Oberschicht in den ersten Hauptstädten Pliska und Preslav — die enge Freundschaft und kirchenpolitische Zusammenarbeit zwischen dem hl. Teodosij von Tărnovo und Zar Ioann Alexander zu erwähnen, was sich eventuell damit erklären ließe, daß der Erstgenannte identisch sein könnte mit einem Mönch Teodosij, der zuvor dem Zaren als "Protosebastos" gedient hatte.[17] Wichtiger ist vielleicht die Tatsache, daß Patriarch Evtimij eine Lobrede auf die hll. Kaiser Konstantin d. Gr. und seine Mutter Helena[18] nicht nur auf Anregung des damaligen Zaren Ioann Šišman (1371-1393) verfaßt hat, sondern gleichzeitig diesen "Sonnenkaiser" seinem Herrscher als Vorbild vor Augen stellte; auch seine Vita der (eigentlich byzantinischen) hl. Paraskeva von Epibatai (kurz: Petka Epivatska genannt), die durch die Translation ihrer Gebeine nach Tărnovo — zusammen mit vielen anderen Reliquien (um die Wende des 11./12. Jh.s) — als "Ausländerin" zweite Nationalheilige werden konnte, ist diesem Zaren gewidmet.[19] Sowohl diese wie auch die übrigen Viten Evtimijs sollten den Ruhm der Hauptstadt (in Konkurrenz zu Konstantionpel!) ins Bewußtsein heben.[20] Evtimijs kirchenpolitische Einstellung kommt endlich auch in seiner Schlußredaktion des Boril-Sinodiks zum Vorschein, der auf ein antibogomilisches Konzil (1211) zurückgeht und in seinem letzten Abschnitt eine Klassifikation der gottesfürchtigen Herrscher (Zaren, Fürsten) und Hierarchen (Patriarchen, Metropoliten), der Heiligen (Boris-Michail, Petăr, Slavenapostel, Teodosij von Tărnovo) und Häretiker (Bogomilen, Barlaam, Akindynos, Prochoros Kydones) vornimmt.[21]

---

[15] G. L. McDaniel, "Danilov zbornik kao Danilov 'Festschrift'", in: *Naučni sastanak slavista na Vukove dane* 14/1 (1985), 177-182.

[16] Edd.: P. Lavrov, "Nova služba caru bulgarskomu Petru", in: *Južnoslovenski filolog* 1913, kn. I, 1-2, 34-37 (Ed.: 36f.); Ivanov, *Bălg. starini* (s. Anm. 3) 391-393.

[17] Vgl. M. G. Popruženko, *Sinodik carja Borila*, Sofia 1928, 90 (Nr. 132).

[18] Ed.: E. Kałužniacki, *Werke des Patr. von Bulgarien Euthymius (1375-1393)*, Wien 1901 / Nachdr.: London 1971, 103-146.

[19] Ed.: ebd., 59-77.

[20] Vgl. dazu unten Anm. 32!

[21] Ed.: Popruženko, *Sinodik* (s. Anm. 17).

Trotz der harten Prüfungen, die der nach Rußland ausgewanderte Metropolit Kiprian durchzustehen hatte, bis er seinen Amtssitz Moskau einnehmen konnte, verteidigte er die enge Zusammenarbeit von Kirche und Staat und den aufkommenden Zentralismus der "ruhmvollen Stadt Moskau" in seiner schon zitierten Vita des ersten Moskauer Metropoliten Pëtr (Epilog). Nur noch bedingt hierher gehört die zwar von einem Bulgaren, Konstantin von Kostenec (der "Philosoph": ca. 1380 – nach 1431), zusammengestellte, aber dem Inhalt nach der serbischen Hagiographie (bzw. Herrscherideologie) zugehörige Vita des Despoten Stefan Lazarević († 1427),[22] eine Auftragsarbeit des serbischen Patriarchen Nikon; die dort eingebauten "Laudes Serbiae" (d.h. Belgrads, der neuen Hauptstadt) spiegeln das hochentwickelte, serbische National- bzw. Erwählungsbewußtsein wieder.[23] Interessant ist auch die wohl illusionäre, zwischen Zustimmung und Ablehnung schwankende Beurteilung der "Häresie" des Jan Hus (Nr. 77/79).

Die bulgarische Hagiographie mit etwa 20 namentlich bekannten Autoren weist also einige Sondermerkmale auf, die in Wesentlichen mit der unsteten Geschichte des Landes zusammenhängen. Das Fehlen einer durchgängigen Reichsideologie bot aber zugleich die Chance, dem Ziel einer authentisch-christlichen Hagiographie näher zu kommen als die mächtigeren Nachbarstaaten.

II. Die hagiographischen Werke über den hl. Ioann von Rila als Ausdruck seiner Verehrung in Bulgarien und in der Slavia orthodoxa

Zu bzw. von Ioann von Rila, dem Gründer des südbulgarischen Nationalklosters, sind uns sieben slavische Viten bzw. Translationsberichte über sein Kloster und seine Reliquien erhalten, ferner ein geistliches Testament und mehrere Offizien (Službi): alles in allem eine in ihrem Umfang außergewöhnliche Hinterlassenschaft.

a) Viten und Translationsberichte

Im Unterschied zu den reich dotierten Stifterklöstern rund um die sukzessiven Hauptstädte Pliska, Preslav und Tărnovo, unter denen jene

[22] Ed.: V. Jagić, "Konstantin Filosof i njegov život Stefana Lazarevića despota srpskoga", in: *Glasnik srpskog naučnog društva* 42 (1875) 223-328, hier: 244-328.

[23] Vgl. N. Radošević, "Laudes Serbiae. The Life of Despot Stephan Lazarević by Constantin the Philosopher", in: *Zborn. rad. Viz. inst.* 24/25 (1988), 445-451.

in und um Preslav sich durch eine hochentwickelte Buntkeramikproduktion einen Namen machten, verkörpern Ioann von Rila und seine Mönchsgemeinschaft — in Fortsetzung der frühesten Anachoreten in ägyptischen Wüste — jenen Klostertyp, von dem es in der Kiever Nestorchronik über den hl. Feodosij und sein Höhlenkloster im Stile einer (Halb-) Einsiedelei heißt, daß es "mit Tränen und Fasten und Beten und Wachen" gegründet wurde.[24] In dieser Art waren die ersten monastischen Siedlungen in der Süddobrudža (Schwarzmeerküste) entstanden; es waren schwer zugängliche Felsenklöster, die z. T. aus der christlichen Antike (5./6. Jh.) stammten und im 10. Jahrhundert von bulgarischen Mönchen neu besiedelt wurden.[25] Geistlich lebten diese Asketen vom Erbe der Apophthegmata Patrum (Paterika), der Antonios-Vita und der "Scala paradisi" des Johannes Klimax, die frühzeitig ins Slavische übertragen worden waren. Diese Tradition blühte wieder auf am Ende des zweiten bulgarischen Reiches in Nordbulgarien, in den felsigen Steilhangflußtälern in der Umgebung von Ruse und Červen.[26]

Während in Bulgarien die Mehrzahl der Klöster und Mönche diesem Typ zuneigt, ist für Serbien eigentlich nur eine Mönchsvita bekannt, die das Ideal des strengen Eremitentums verherrlicht: die von Teodosije von Hilandar verfaßte Vita des Petr von Koriša (13.Jh.);[27] einige andere Viten huldigen zumindest teilweise dieser Lebensform (Anonymus, Vita des Starec Isaija von Serrai; Marko von Peć, Vita des bulgarischstämmigen Patriarchen Jefrem). Einem solchen Mönchtum konnte die Mönchskritik (10. Jh.) eines Priesters Kozma (Beseda, Nr. 23f.)[28] nichts anhaben.

Damit kommen wir zur hagiographischen Überlieferung über Ioann von Rila (ca. 876 – 18. August 946). Am Anfang steht eine anonyme,

---

[24] *Povest' vremennych let*, Leningrad ²1926 / Nachdr.: *Handbuch der Nestorchronik*, I, München 1977, 159 (zu 1051).

[25] Vgl. G. Atanasov, "Skalni manastiri v kraj dunavska Dobrudža", in: *Vekove* 15/6 (1986), 9-14; ders., "Rannovizantijski skalni cărkvi i monastiri v Južna Dobrudža", in: *Archeol.* 33/3 (1991), 33-43.

[26] Aus der reichen Literatur, die sich meist mit den ausgemalten Höhlenkirchen beschäftigt, sei hier nur genannt: A. Kolojanov, "Skalni manastiri kraj srednovek. grad Červen — knižovno središte prez XIII-XIV v.", in: *Grig. Camblak. Život i tvorčestvo*, Sofia 1984, 384-387; L. Mavrodinova, *Skalnite skitove pri Karlukovo*, ebd., 1985; dies., "The Ivanovo Rock Churches", in: M. Stancheva (= Stančeva), *The Bulg. Contribution to the World Cultural Heritage*, ebd. 1989, 170-219.

[27] Ed.: T. Jovanović, "Teodosije Hilandarac: Žitije Petra Koriškog", in: *Knjiž. istorija* 12 (48) (1980), 635-681 (Ed.: 649-675).

[28] Ed.: M. G. Popruženko, *Kozmy presvitera Slovo na eretiki i poučenie ot božestvennych knig*, St. Peterburg 1907, 1-86.

volkstümliche Vita,[29] deren Zeitansatz (vor 1183) mit dem dort noch fehlenden Bericht über die Translation nach Ungarn begründet wird. Theoretisch besteht die Möglichkeit, daß ihr eine verlorene, im Zusammenhang mit der frühzeitigen Kanonisation in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts entstandene Vita vorausging. Wegen ihres ausgeprägten Wunderglaubens haben sich auch Volkskundler an ihrer Interpretation beteiligt.[30] Kernpunkt dieser Vita ist der lebenslange Kampf Ioanns zwischen Engeln und Dämonen; seine "Wüste" ist — ähnlich wie bei den iroschottischen monachi peregrini — die Wildnis des Rila-Gebirges, sei es eine geschützte Felsgrotte oder ein 40 Ellen hoher Felsbrocken, auf dem er — ungeachtet des wechselnden Wetters — sieben Jahre und vier Monate ausharrt (hierin den syrischen Styliten vergleichbar). Bei einer Begegnung mit Zar Petăr weist der Heilige ein angebotenes, seiner radikalen Armutsauffassung widersprechendes Geldgeschenk zurück. Seinem lyrisch geschilderten Tode folgt ein Jahrhundert später die Übertragung der Gebeine nach Sofia (1068-70), wo ihm eine eigene Kirche errichtet wird.

Diese Darstellung wird durch eine ebenfalls anonyme Prologvita, die wohl im 13. Jahrhundert entstand, bestätigt;[31] sie erfuhr allerdings mehrere Ergänzungen bis zum 15. Jahrhundert. Während die erste Vita sich mit dem Aufweis der Ebenbürtigkeit Ioanns mit den "Säulen" der monastischen Tradition (Antonios d. Gr.) begnügte, sind im zweiten Dokument auch schon erste Krankenheilungen berichtet und die verschiedenen Translationen schrittweise ergänzt worden. Auf die erste Übertragung nach Sofia (zunächst in die Lukaskirche, dann in ein neues Gotteshaus mit eigenem Patrozinium) folgte 1183 — nach der Eroberung Sofias durch Bela III. — die Translation nach Esztergom/Gran, doch schon 1187 kommt der mit Gold und Silber überzogene Schrein wieder nach Sofia zurück. Nach der Befreiung Sofias von der byzantinischen Fremdherrschaft ließ Zar Ioann Asen I. 1195 den Reliquienschrein in die neue Hauptstadt Tărnovo überführen (im Zuge einer bewußten Konzentration möglichst vieler verehrungswürdiger Heiligtümer — zur Rangerhöhung

---

[29] Ed.: Ivanov, *Žitija* (s. Anm. 13), 28-37.

[30] Vgl. dazu: L. Miletič, "Naj-staroto žitie na sv. Ivana Rilski", in: *Spomen ot Rilskija manastir*, Sofia 1902, 24-40, hier: 24-30; I. Fekeldžiev, *Narodni legendi za Ivan Rilski*, Sofia 1979; D. M. Bulanin, "K interpretacii 'Narodnogo' žitija Ioanna Ril'skogo", in: *Palaeobulg.* 11/3 (1987), 51-67.

[31] Ed.: Ivanov, *Žitija* (s. Anm. 13), 52-57.

Tărnovos)[32] und ihm auf dem Trapezica-Hügel eine neue Kirche erbauen, wo sofort neue Krankenheilungen einsetzten. Im Anhang wird auch noch die endgültige Rückführung (1469) der Gründer-Reliquien in ihre erste Ruhestätte, das mit Hilfe des serbischen, adeligen Mönches Hreljo-Hariton renovierte Rilakloster, geschildert; darum fleht das Schlußgebet um Beistand für das "verwandte Volk der Serben und Bulgaren".

Die dritte Vita ist dem byzantinischen Gouverneur von Sofia unter Kaiser Manuel I. Komnenos (1143-1180), Georgios Skylitzes, zu verdanken;[33] das griechische Original (zwischen 1160 und 1183) ist nicht mehr erhalten. Ihr Anlaß war wohl ein Heilwunder am eigenen Leibe wie auch — mittels eines übersandten Fläschchens des aus den Gebeinen herabtropfenden Myrons — an der Hand (Arm) des Kaisers. Auch Skylitzes stellt den Dämonenkampf des "vir Dei" (divnyj muž')[34] Ioann in den Mittelpunkt der Vita; wie bei der Geburt Christi in Bethlehem sind Hirten die ersten Zeugen seines "βίος ἀγγελικός". Jeweils aufgrund einer besonderen Vision erfolgt nach 40 Tagen die Beisetzung des hölzernen Sarges in einem Erdgrab bzw. die spätere Überführung des unverwesten Leichnams nach Sofia (Bischofskirche St. Georg). Die Vita endet mit einem längeren Gebet, das den mit vielen Prädikaten ausgezeichneten Heiligen um Intervention beim Weltgericht anfleht, auf daß sein Volk um seiner Großtaten willen das Erbarmen Gottes finde.

(Wir müssen es uns versagen aus Platz- und Zeitmangel, an dieser Stelle auch die Viten dreier geistlicher Schüler [12. Jh. ?] des Ioann von Rila zu besprechen, deren Anachoretenviten ebenfalls frei sind von nationalkirchlichen oder antibyzantinischen bzw. antiwestlichen Tendenzen; es sind die in Nordmakedonien lebenden Gavriil von Lesnovo, Joakim von Osogovo [Sarandapor] und Prochor von Pšinja.)

Da schon die zweite Prologvita[35] inhaltlich nichts Neues zu den bisherigen Zeugnissen hinzufügt, darf man auch von der dritten Prologvita[36]

---

[32] Vgl. V. Tăpkova-Zaimova, "Tărnovo meždu Erusalim, Rim i Carigrad (Idejata na prestolen grad)", in: *Kulturno razvitie na bălg. dăržava krajat na XII-XIV vek*, Sofia 1983, 249-261.

[33] Ed.: Ivanov, *Žitija* (s. Anm. 13), 52-57.

[34] Vgl. G. Penco, "Le figure bibliche del 'Vir Dei' nell'agiografia monastica", in: *Benedictina* 15 (1968), 1-13. — Für den slav. Bereich ist vor allem der hl. Alexios zu nennen: A. G. Bobrov, "Žitie Alekseja čeloveka božija", in: D. S. Lichačev, *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*, I, Leningrad 1987, 129-131.

[35] Ed.: Ivanov, *Žitija* (s. Anm. 13), 58.

[36] Ed.: K. Ivanova, "Dve neizvestni starobălg. žitija", in: *Literat. istorija* 1 (1977), 57-65 (Ed.: 60f./verfaßt nach 1195).

sowie den mit Translationsberichten verknüpften Erzählungen des Patriarchen Evtimij,[37] des Dimitrij Kantakuzin[38] und des Vladislav Gramatik[39] zur eigentlichen Biographie nicht mehr erwarten. — Erwähnt werden müssen jedoch die aus der Hagiographie schöpfenden Bildzyklen über den Nationalheiligen, die im Zusammenhang mit der Kanonisation Ioanns und der entsprechenden staatlichen Kulttradition[40] entstanden sind — angefangen bei den berühmten Fresken (1335-1342) des Hreljo-Turmes in Rila.[41] Immerhin wurde die Lebensbeschreibung Ioanns durch Patriarch Evtimij (drei Textrezensionen) in einem neuen, "emotional-pathetischen" Stil (G. Dančev) zu dessen bestem und populärstem Werk. Darin lag auch der Grund, warum sie als erstes Werk bei der "Schutzmacht" Bulgariens bzw. aller orthodoxen Balkanslaven in der Zeit der Turkokratie, Rußland, zum Druck kam.[42] Was darin quantitativ über den Stoff der früheren Viten hinausgeht, setzt sich überwiegend aus rhetorisch aufbereiteten Bibelversen und -allusionem zusammen. Von der Begegnung mit Zar Petăr bleibt dort nur dessen Bittbrief um geistlichen Trost übrig, dem Ioann mit der Zurückweisung des vorgesehenen Geldgeschenks und der Ermahnung zur Barmherzigkeit gegenüber den Armen antwortet. Besonders breit ausgemalt ist natürlich die Translation nach Tărnovo unter Zar Ioann Asen I. und "Patriarch" Vasilij (d.h. dem Primas, der die Union mit Rom unterzeichnet hatte).

In dem zwischen 1469 und 1479 entstandenen Werk des Dimitrij Kantakuzin ist gleichfalls der von Evtimij übernommene Sprachstil (pletenie sloves: Kap. 2) benutzt. Die Gestalt Ioanns wird im Vergleich mit biblischen Gestalten aus beiden Testamenten symbolisch ausgedeutet; eine Predigt an die Vögel, die ihm im Walde Nahrung bringen (Kap.

---

[37] Ed.: Ivanov, *Žitija* (s. Anm. 13), 59-73.

[38] Ed.: ebd., 86-102.

[39] Ed.: ebd., 74-85.

[40] Vgl. T. Matakieva, "Ivan Rilski i tărnovskite kulturni tradicii", in: *Vekove* 9/1 (1980), 5-15.

[41] L. Praškov, "Edin stenopisen cikăl ot žitieto na Ivan Rilski ot XIV v.", in: *Tărn. kniž. škola 1371-1971*, Sofia 1974, 429-442; P. Lecaque, "Représentation de S. Jean de Rila dans les peintures de la tour de Hrel'o au monastère de Rila (XIVe s.)", in: *Rev. Et. Slav.* 60 (1988), 513-517.

[42] G. Klisarov, "Služba i žitie na sv. Ivan Rilski ot 1671 g.", in: *Duch. kult.* 33/11 (1953), 24-27; N. M. Dylevskij, "Trechsotletie pervogo izdanija 'Žitija Ioanna Ryl'-skogo' bolg. patr. Evtimija Tyrnovskogo (1671-1971)", in: *Tărn. kniž. škola 1371-1971*, Sofia 1974, 127-135; D. Kenanov, "Sădbata na Evtimievite săčinenija v drevnoruskata literatura", in: *Palaeobulg.* 8/1 (1984), 28-46.

9), erinnert an die Legenden um den hl. Franz von Assisi. Neu ist ein zeitkritischer Abschnitt über die nicht enden wollenden Streitigkeiten zwischen Griechen, Bulgaren und Serben; die Strafe Gottes für diese Bosheit erfolgt dann durch die Söhne Ismaels (Gen 16f.; 21), d.h. die Türken; mit ihnen sieht Kantakuzin die angekündigte, tausendjährige Herrschaft des Antichrist (Apk 20,2f.) anbrechen. Bulgarien wurde in diesen selbstzerfleischenden Bruderkämpfen zur Einöde — zum Schaden der eigentlich zur Einheit berufenen Orthodoxie. Auch das Rila-Kloster wurde samt der Kirche zerstört, die Reliquien Ioanns gerieten fast in Vergessenheit. Kantakuzin schildert dann eingehend die Aufbauarbeit des Serben Hreljo sowie dreier Brüder aus dem Umkreis von Velbužd, die als Mönche eintraten und selbst mitanpackten; als große Wohltäterin erwies sich die Fürstin Mara, die Witwe Sultan Murads II. und Tochter des letzten serbischen Despoten Georg Branković. Nach Abschluß der Arbeiten erwirkten die Mönche beim Sultan auch die Erlaubnis, die Reliquien Ioanns von Tărnovo nach Rila zurückzubringen, wo sie mit Liedern und Psalmen sowie wohlriechenden Thymianwolken eingeholt wurden. Eine lange Pochvala vergleicht Ioann mit den Koryphäen des Alten und Neuen Bundes (Abraham, Jakob, Joseph, Mose, David, Elia, Jeremia, Paulus).

Der letzte Bearbeiter, Vladislav Gramatik, wollte mit seiner Erzählung (zwei Rezensionen, zwischen 1469 und 1479) nur die Ioann-Vita Evtimijs vervollständigen. Auch er beginnt mit der Reflexion über die Bruderkriege der Balkanvölker, den tragischen Niederlagen an der Marica (1371) und bei der Erstürmung Tărnovos (1393), die den endgültigen Siegeszug der Ungläubigen ermöglichten. Vladislav berichtet ebenfalls vom Wiederaufbau durch die drei Witwer-Mönche, die diesmal mit Namen genannt werden (Joasaf, David, Teofan); noch ausführlicher als bei Kantakuzin wird dann die Rückführung der in Tărnovo der Vergessenheit anheimgefallenen Reliquien Ioanns protokolliert; Hindernisse und Wegetappen (z. B. in Sofia), Weihgeschenke und Ehreneskorten bis hin zur feierlichen Einzugsprozession in Rila beleben bei Mönchen und Laien die Verehrung Ioanns. Dieser wird am Schluß gepriesen als Licht für die ganze Welt, Vorkämpfer und Feste des Glaubens, Schönheit der Einöde und Zierde des Mönchtums.

So berichten uns die sieben hagiographischen Zeugnisse vom Auf und Ab des Heiligenkultes für Ioann von Rila, dem auch die zeitweilige Funk-

tionalisierung als Reichsheiliger in Tărnovo letztlich nichts von seiner Volksnähe und Beliebtheit nehmen konnte.[43]

b) Das geistliche Testament

Das sog. "väterliche Testament" (datiert auf den 25. März 941, d. h. fünf Jahre vor Ioanns Tod),[44] dessen Authentizität als einzige schriftliche Hinterlassenschaft des Nationalheiligen von einigen Historikern bezweifelt wird,[45] während niemand ihm den Charakter eines bulgarischen Originals — unter Verwendung patristischer, monastischer und liturgischer Vorlagen — abspricht, ist nur in Abschriften des 19. Jahrhunderts erhalten und bei keinem anderen altbulgarischen Autor erwähnt. Einziges, direktes Indiz für ein höheres Alter ist eine Schreibernotiz des Priestermönchs Savvatij über den ersten Kopisten (1385) und Igumen des Rilaklosters, Dometian.[46] Überzeugend sind dagegen die von I. Gošev gelieferten Nachweise von Textentnahmen aus der altbulgarischen Übersetzung der "Parainesis" Ephräms des Syrers, aus dem glagolitischen Euchologion (Trebnik) und aus den Werken des Theodoros Studites (Testament, Hypotyposis).[47]

In unserem Kontext sind die um den Fortbestand des Klosters besorgten Mahnungen Ioanns von Bedeutung, daß nämlich die Mönche treu an der Belehrung des Gründers festhalten und sich nicht "fremden und abweichenden Lehren" (damit könnte die neuaufgekommene Irrlehre der Bogomilen gemeint sein) zuwenden sollten. Eine besondere Warnung gilt der Geldgier (srebroljubie), die diametral den Zielen der vollkommenen Armut, Abtötung des Willens und Demut entgegengesetzt sei (In diesem Zusammenhang wird nochmals auf das abgelehnte Geldgeschenk des Zaren Petăr verwiesen). Den vertraulichen Umgang mit Zaren und Fürsten sieht Ioann generell als gefährlich an: der Blick zurück taugt nicht für die, welche für das Reich Gottes wirken wollen. Eine weitere Mahnung

---

[43] Vgl. P. D. Pulos, *Sv. Ivan Rilski, večen pokrovitel na bălg. narod*, Sofia 1992 (mir nicht zugänglich).

[44] Ed.: J. Ivanov, *Ivan Rilski i negovijat monastir'*, Sofia 1917, 136-142.

[45] A. Teodorov-Balan, "Sv. Ivan Rilski i negovijat monastir", in: *Izv. na Bălg. archeol. druž.* 6 (1919), 174-176; V. Sl. Kiselkov, *Rilskijat Manastir*, Sofia 1937, 105-124 (vgl. auch: *Istor. pregl.* 4 [1947], 253-259).

[46] Ivanov, *Ivan Rilski* (s. Anm. 44), 131.

[47] "Zavetăt na sv. Ivan Rilski v svetlinata na starobălg. i vizant. literaturno predanie ot IX-XIV v.", in: *Godišn. na Duch. Ak. "Sv. Kliment Ochr."* 4 (30) (1954/55), 431-507.

betrifft die Eintracht der Mönche und das Gemeinschaftsleben sowie die Achtung und Fürsorge gegenüber den Einsiedlern. Eingeschärft werden die Lektüre der Paterika sowie die (von Enthusiasten und Bogomilen verachtete) Handarbeit unter Verrichtung des Jesusgebetes. Es sei ferner Pflicht der Mönche, die Neubekehrten im Glauben zu festigen. — Als Zeichen seiner Ergebung in Gottes Willen legt Ioann zum Schluß die Geschicke des Klosters in die Hände des neu zu wählenden Nachfolgers Grigorij und bittet um inständige Fürbitte nach seinem Tode. — Eine besondere Heilszusage für die Mönche des Rila-Klosters, wie wir sie im Žitie des Feodosij von Kiev (Paterik, Slovo 8/Ende)[48] antreffen, fehlt im Testament Ioanns. So enthält das Testament in seiner nüchternen Art und in seiner Mahnung zu wesentlichen Tugenden die Erklärung für das Faktum, daß dieses bulgarische Stammkloster mehr als ein Jahrtausend trotz aller inneren Krisen, äußeren Katastrophen und politischer Systemwechsel überleben konnte.

c) Die Offizien (Službi)

Damit kommen wir zu den drei Offizien, die sich auf die drei Festtage des hl. Ioann im Kirchenjahr verteilen: a) zum Todestage (18. August); b) zur Translation der Reliquien (Sofia/Tărnovo) (19. Oktober); c) zur Rückkehr der Reliquien nach Rila, 1469 (1. Juli). Das letztgenannte Offizium ist durch ein Akrostichon als Werk des Dimitrij Kantakuzin gekennzeichnet,[49] während der Kanon des ersten Offiziums aus demselben Grunde Georgios Skylitzes zugeschrieben wurde.[50] Der Verfasser des

---

[48] Ed.: D. I. Abramovič, *Kyjevo-Pečer'skyj Paterik*, Kiev 1930, 20-78 / Nachdr.: D. Tschižewskij, *Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters*, München 1964. — Vgl. G. Podskalsky, *Christentum u. theol. Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982, 125 (russ. Ed.: *Christianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi [988-1237 gg.]*, St. Peterburg 1996, 213).

[49] Edd.: Parfenij (ep. Levkijskij), *Bogoslužebnaja poslědovanja na vse lěto prep. i bogonošnomu otcu našemu Ioannu Ryl'skomu*, Sofia 1955, 37-55; St. Kožucharov, "Prinosăt na Dimităr Kantakuzin v razviticto na chimnografskija cikăl na Ivan Rilski (Služba za 1. VII.)", in: *Starobălg. lit.* 15 (1984), 87-105.

[50] Edd.: (Offizium zum 18. August:) Ivanov, *Bălg. starini* (s. Anm. 3), 345-358 (Kanon / Auszug: 353-357); Parfenij, a.a.O., 75-96; (Teiled. des Kanon:) B. St. Angelov, "Un canon de St. Jean de Rila de Georges Skylitzès", in: *Byz.-Bulg.* 3 (1969), 178-185. — Zu einer anderen, früheren Textgestalt gehören folgende Edd.: Ivanov, a.a.O., 368 (Auszug); St. Kožucharov, "Služba za Uspenieto na Ivan Rilski (Novootkrita naj-ranna redakcija ot XIII vek)", in: *Izsledvanija vărchu istorijata na bălg. ezik* (FS K. Mirčev), Sofia 1979, 217-234 (Ed.: 223-229); P. Stefanov, "Neizvesten prepis ot 1604 g. na

Translationsoffiziums ist nicht bekannt.[51] Allein die Tatsache, daß wir drei Offizien in insgesamt über 60 Handschriften besitzen, von denen das erste nochmals in zwei verschiedene Textgruppen (früheste: 13. Jh.) aufgespalten ist, zeigt schon die außerordentliche Beliebtheit dieses Heiligen. Sein Gedächtnis wird 1143/44 erstmals in einem galizischen Evangeliar erwähnt.[52] Nach dem Fall Tărnovos erreichte seine Ausstrahlung durch bulgarische Flüchtlinge auch die Tiefen Rußlands.[53]

Die Offizien wiederholen im Wesentlichen die Aussagen der Viten; neu ist höchstens, welche Akzente ausgewählt und besonders betont werden. Von den vielen, meist mit biblischen Reminiszenzen ausgeschmückten Bildern und Charakteristiken seien hier nur einige markante Beispiele genannt.

In der wohl ältesten Služba zum Todestag Ioanns (18. August) wird z. B. in beiden Versionen die Übung des Penthos (Fasten, Gebet, Tränen) hervorgehoben; in der zweiten, jüngeren Version dann zusätzlich auch noch die Vorausankündigung und Geburt von einer als unfruchtbar geltenden Mutter (Vorbild: Johannes der Täufer) sowie das Ideal der Nachfolge Christi.[54] In der nächsten Služba zur Translation nach Tărnovo (19. Oktober) wäre höchstens die mit der letzten Služba (zur Rückkehr nach Rila: 1. Juli) übereinstimmende Rückbesinnung auf *den* Mönchsvater schlechthin, Antonios d. Gr., zu nennen, während in dieser kunstvollen und ausführlichsten Schöpfung Kantakuzins selbst auch noch die Idee einer zugesagten Rettung der Brüder (= Mönche/in Rila ?) vor dem

---

sredeckata služba na Ivan Rilski", in: *Pametnici, poetika, istoriografija*, Vel. Tărnovo 1994, 203-223 (Ed.: 218-223).

[51] Edd.: Ivanov, a.a.O., 359-367; B. Angelov, "Starobălg. tekstove. II. Služba na Ivan Rilski", in: *Izv. na Archivnija inst.* 1 (1957), 276-283; K. Ivanova-Konstantinova, "Neizvestni službi na Ivan Rilski i Michail Voin", in: *Izv. na Inst. za Bălg. ezik* 22 (1973), 217-224 (mit eigenem Kanon); V. Antić / H. Polenaković, *Stranici od srednovekovna književnost*, Skopje 1978, 130-138.

[52] Kommemoration am 19. Oktober (Očev / Ocov den'), dem Jahrestawg der ersten Translation von Rila nach Sofia (1068/70): B. Angelov, "Povestvovatelni săčinenija na Ivan Rilski v starobălg. lit.", in: *Ezik i lit.* 32 (1977), 1, 66-71 (auch in: ders., *Starobălg. knižovno nasledstvo*, I, Sofia 1983, 186-198, hier: 186f.).

[53] N. Dylevskij, *Ryl'skij monastyr' i Rossija v XVI i XVII vv.*, Sofia 1946; ders. (= Dilevski), "Žitijata na bălg. nacionalen svetec Ivan Rilski v starata ruska cărkovna knižnina", in: *Duch. kult.* 56/10 (1976), 15-21.

[54] Dieses Ideal wurde der ostkirchlichen Spiritualität von dem russischen Theologen Vl. Lossky kategorisch abgesprochen: vgl. I. Hausherr, "L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine", in: *Mél. F. Cavallera*, Toulouse 1948, 231-259 (Gegenbeweis); ferner: G. D. Metallinos, "Ὁ Ἅγιος καί ὁ Μάρτυρας ὡς μιμητής τοῦ πάθους τοῦ Κυρίου", in: *Ὁ Ἅγιος καί ὁ Μάρτυρας στή ζωή τῆς Ἐκκλησίας*, Athen 1994, 56-68.

Hades (= Hölle) sowie die Ablehnung eines Treffens bzw. Gesprächs mit dem Zaren auffällig sind.

Summa summarum ist der hl. Ioann von Rila als Nationalheiliger Bulgariens wohl nicht nur in seinem Leben, sondern auch in seiner kultischen Verehrung von einer ohnehin schwach entwickelten dynastischen oder staatlichen Ideologisierung verschont geblieben.

Gerhard Podskalsky, S.J.

Philos.-theol. Hochschule
St. Georgen
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt/Main

Sophia Senyk

A Married Clergy

Observance of the Norms Regulating the Marriage of Priests in the Ruthenian Uniate Church*

Canons regulating the marriage of priests (and deacons) are among the most ancient and most stable in the Church; they are few and unambiguous. But circumstances of life, in all their concrete variety, affect the observance of even the most conservative norms.

This article intends to study how church rules concerning the marriage of priests were applied not in the teaching, which remains invariable, but in the actual practice in the Ruthenian uniate Church.

1. Introduction

St Paul writes to Timothy concerning the 'bishop' of the community of the faithful, that he 'is to have one wife' (1 Tm 3,2). A little further on he adds that a deacon too is to have one wife (1 Tm 3, 12). To Titus St Paul writes in similar fashion: '[the presbyter] is to have one wife' (Ti 1,6).

Church laws regulating the marriages of priests are all based on the words of St Paul. The Apostolic Canons of the fourth century, which for long were believed to be of apostolic origin, reiterate St Paul's words in

* Abbreviations used:

Akty ZR, 4 = *Акты относящиеся к истории западной России*, 4 (Санктпетербург 1851).

Arxiv JuZR, pt I, 4, 9, 10 = *Архив юго-западной России* (Киев 1871-1904).

ASCPF, 1, 2, 3, 4 = *Acta S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, ed. Athanasius G. Welykyj (Romae 1953-1955).

ASS, 1, 2 = *Audientiae Sanctissimi de rebus Ucrainae et Bielarusjae*, ed. Athanasius G. Welykyj (Romae 1963-1965).

EM, 1, 2, 9 = *Epistolae Metropolitarum Kioviensium Catholicorum*, ed. Athanasius G. Welykyj (Romae 1956-1980).

LE, 2, 3, 5 = *Litterae Episcoporum Historiam Ucrainae Illustrantes*, ed. Athanasius G. Welykyj (Romae 1973-1981).

LSCPF, 2, 3, 4, 5 = *Litterae S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, ed. Athanasius G. Welykyj (Romae 1955-1957).

MUH, 5 = *Monumenta Ucrainae Historica*, 5 (Romae 1968).

RIB, 4, 6, 19 = *Русская историческая библиотека* (С.-Петербург 1878-1903).

SEU, 2 = *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae*, ed. Athanasius G. Welykyj, 2 (Romae 1962).

OCP 64 (1998) 175-192

prohibiting the ordination of a twice-married man (can. 17).[1] The same ancient collection of canons draws a further consequence when it also prohibits the ordination of a man who had married a widow, divorcee, prostitute, or slave (can. 18). This harks back to the precept of Leviticus 21, 14: 'A priest is to have a virgin for his wife, not a widow, not a repudiated woman.' Further, Apostolic Canon 26 permits only those in minor orders to marry; once a man has received major orders, he is no longer free to take a wife. The council of Ancyra in 314, in its canon 10, decrees that a deacon may not marry after his ordination.

St Basil the Great, in rules to which the Church gave the status of binding canons (12, 26), upholds Apostolic Canon 17 explicitly and speaks in a general way of the unlawful marriages of priests. In the next century pope Leo the Great reiterates the same law.[2] It was the council in Trullo (691) that legislated most fully concerning the marriage of those in orders. Canon 3 of this council treats of ecclesiastical sanctions for deacons and priests guilty of violation of any of the rules enumerated above: having been married twice before orders, having married widows, or having contracted a marriage after orders. The council considers all such marriages unlawful and to be dissolved; the priests (and deacons and subdeacons) involved are to do penance, but may be reinstated. Henceforth, however, the Apostolic Canons requiring that a candidate for orders be married once only and to a virgin are to be strictly followed.[3]

The subdiaconate in the East was considered to be a minor order, and this has led the various Eastern Churches gradually to cease from applying to it the canons just listed. In all other respects the above legislation has not known further modifications.

Soon after the union of Brest (1596) queries and requests for dispensing priests from the canons just described begin to come in to Rome from the uniate Ruthenian bishops. The frequency with which this question was raised over the next two centuries shows that the canons regulating the marriage of priests had for some time in the past caused and were continuing to cause serious difficulties in the Ruthenian Church. The extent to which they were ignored is demonstrated by the election of

[1] This and the following canons may be consulted in the canonical collection Πηδάλιον (ἐν Ἀθήναις 1908).

[2] See his Ep. IV, to Italian bishops (PG, 54:611-612), where he cites both Paul and Leviticus, and Ep. VI, to Anastasius, bp of Thessalonica (p. 618).

[3] For the Trullo canons, see also the text with Latin and English translations, in *The Council in Trullo Revisited* (Kanonika 6; Rome 1995), p. 69-74.

Onysifor Divočka to the metropolitan see in spite of his having been married twice before his ordination. In 1589 patriarch Jeremias II of Constantinople, at that time visiting Ruthenian lands, deposed Onysifor.

Metropolitans and bishops appealed to Rome for sentences on these matters and for faculties to dispense because, as will be shown, although they continued to be inclined to grant dispensations readily, they knew that their latitude went against ancient canons of the universal Church. The bishops no doubt believed that they stood on firmer ground if the dispensations they granted were backed by Rome's authority.

Formal dispensations granted by Rome probably covered only a small proportion of those candidates who were ordained in spite of the canonical impediment of bigamy. An accurate estimate of how often the canons defining priests' marriage were transgressed and were dispensed cannot be made on the basis of Roman documents, or indeed on the basis of any written testimony. Computing the figures that occur provides no answer, although they do indicate how frequently this problem arose. One example, covering only six years, can illuminate this. Metropolitan Athanasius Šeptyc'kyj in 1737 asked for a renewal of the faculties to dispense from bigamy, because he had already used up the permission for twenty cases granted him the previous year.[4] The same metropolitan, having obtained faculties to dispense twenty priests in 1740, in 1743 asked for faculties for another twenty-four cases.[5] Before that, in 1727 Athanasius Šeptyc'kyj, at that time bishop of Lviv, asked for the faculty to dispense thirty-six persons who wanted to become priests. The Holy Office referred to its files: in 1716 the faculty to dispense fifteen priests in the Lviv diocese had been granted, provided it was not a case of remarriage after ordination; in 1719 the same bishop had received faculties to dispense eighteen persons under the same condition.[6] One wonders, though, whether all cases came to the metropolitan's notice. Moreover, Athanasius Šeptyc'kyj and other bishops often do not specify what they mean by bigamy, in particular, whether it refers to marriage before or after ordination.

The practice in Rome was to grant, each time it was asked, faculties to dispense in a particular number of cases. In the seventeenth century

---

[4] LSCPF, 4:67; for the earlier request, see SEU, 2:288-289, followed by requests from the bishops of Polock, Pinsk, and Volodymyr.

[5] ASCPF, 4:23. See also p. 12, and SEU, 2:334 (1740).

[6] SEU, 2:217-218.

permission was granted for twelve at a time;[7] later, in the eighteenth century, the custom was to grant to the metropolitan faculties to dispense in twenty-four cases, and to the other bishops faculties for twenty cases 'from bigamy contracted before receiving orders'.[8] The bishops, like A. Šeptyc'kyj, petition for a renewal of faculties every three or four years, sometimes even at shorter intervals.[9] It would seem, therefore, that generally they kept to the number of dispensations they could grant.

2. Second Marriages before Ordination

According to St Paul's injunction and the Church's legislation, only a man who had been married once, and only to a virgin, could be ordained a priest. A widower who remarried could not be ordained to the priesthood, nor could a man who had married a widow. The reasons for such a law were too abstract for clergy and people poorly instructed in theology to grasp, and, as happens generally when there seems to be no reason for a law, it was largely ignored.

It is often unclear whether documents refer to the ordination of widowers or of men who had married widows: the two cases are much alike and were treated similarly.

Thus, when bishop George Vynnyc'kyj of Peremyšl' writes in 1708 that patrons often present bigamists for ordination to benefices on their estates, he could be referring to one or the other, or indeed both cases.[10] The same applies to requests by other bishops.

Bishops showed little reluctance about ordaining such men if they were capable in other respects. We find ample evidence for an attitude of economy in the requests that the uniate bishops were prompted from time to time to direct to Rome. Metropolitan Josaphat Bulhak wrote in 1818, in asking for the faculties: "There are all sorts of cases, of benefit to

---

[7] Cf. ASCPF, 2:5 (1667, to the bishop of Xolm).

[8] Ibid., 4:59, 60, 132.

[9] Ibid., p. 71 (Lviv 1753, after 4 years, cf. p. 60).

[10] SEU, 2:35-40.

a particular place or to the person who wishes to enter the clerical state, that require this dispensation."[11]

Twice-married Priests

In spite of the frequency of requests to dispense, a canon deriving from an apostle's injunction could not be brushed aside, and an apologetic tone is often perceived in the letters of the bishops. In their petitions the hierarchs generally stress that the candidates are fit to be priests under all other aspects; they point out that such dispensations had frequently occurred in the past. One bishop asserted that the twice-married candidates he has excel others by their learning, general culture, and tenor of life.[12] Bishop Jerome Ustryc'kyj of Peremyšl' stated that he often found twice-married men with greater gifts for instructing the people and asked for permission to ordain them without being limited by any set number.[13] Other bishops would have concurred.

If a man of mature years, with a good education, applied for the priesthood, it indeed seemed a pity to send him away only because he had the misfortune to lose his first wife and had then remarried. Such was the notary of Volodymyr who wished to become a priest in 1667.[14] The motives for ordaining a twice-married man appeared still more worthy of consideration when he had already shown great constancy in the union, enduring persecution and prison.[15]

The bishops use such terms as 'very often pressed by very great needs', 'not rarely compelled by need' when writing about the ordination of twice-married men.[16]

Occasionally a bishop motivates the ordination of twice-married men by the dearth of priests in his eparchy.[17] This must be understood only as

---

[11] EM, 9:417. A few other of the innumerable examples: ASCPF, 2:36, 42, 100, 109, 134-135, 262, 270-271, 274-275; ASS, 1:156 (1772); LSCPF, 4:65 (1736); 5:14, 16-17 (1759, Maximilian Rylo of Xolm), 20, 23; MUH, 5:3, 336-337; SEU, 2:46 (Luc'k, 1709), 117, 252, 268 (1732, a joint request of the bishops of Luc'k and Peremyšl'), 311 (from the bishops of Pinsk and Xolm, 1739), 328 (Polock, 1739)

[12] MUH, 5:66 (George Vynnyc'kyj of Peremyšl', 1708).

[13] SEU, 2:218-219.

[14] LE, 3:31. He was ordained before receiving a dispensation, see ASCPF, 1:321.

[15] EM, 9:292-293, Polock eparchy, 1803, together with another case.

[16] ASS, 2:133-134, 140, both from 1785, the first from the bishop of Pinsk, the second from the bishop of Volodymyr. See also LSCPF, 4:79-80 (1738), as well as many other documents in the same volume; ASS, 1:113-114 (1747), 161 (1773); LE, 3:47-48.

a highly relative estimate; there would have been indeed a dearth, however, if all priests and candidates with irregularities were removed from the service of the altar. Bishops gave this reason, because in that case dispensations were given even more readily than normally, as Propaganda Fide notes in considering the request regarding a candidate for orders in the Mukačiv eparchy.[18]

The particular situation in the Mukačiv eparchy was pointed out in 1727 by bishop George Byzanczy. According to the law in the kingdom of Hungary, only the sons of priests, and not members of other estates, could become priests in the Ruthenian Church. Byzanczy cites the example of a priest who had only one son; the son's first wife died and he then remarried. If he cannot ordain such men, the bishop declares, parishes are likely to remain without priests.[19]

Metropolitan Theodosius Rostoc'kyj (1788-1805) voiced the general opinion when he was consulted about an application for dispensation from the irregularity of bigamy. A subdeacon whose wife had died wanted to remarry before receiving major orders. 'Since in the Greek rite the subdiaconate is a minor order', the metropolitan wrote, 'there seems to be no reason why the subdeacon — having first obtained the permission from the Holy See, of course — cannot take a second wife before receiving major orders'.[20] We do not have the decision of Rome for this, but there is no reason to doubt that he obtained the dispensation, since the decisions that are transmitted or that are cited as precedents are always positive.

When in the eighteenth century better-educated and economically better-off candidates sought ordination, if they married widows or themselves had been widowers and remarried, they sometimes personally turned to Rome for a dispensation.[21]

Priests Who Married Widows

Consider the case of a pastor of a country parish who dies, leaving a wife and perhaps small children. He had lived on church land, in the

---

[17] ASCPF, 1:43-44 (Peremyšl' 1626); SEU, 2:252-253 (Polock 1730).

[18] ASCPF, 4:25 (1744).

[19] SEU, 2:218. He renewed his request in 1740, p. 334-335; ASCPF, 4:10.

[20] EM, 9:98 (1792).

[21] For examples, see LSCPF, 4:135-136 (1742); ASCPF, 4:60-61, 78, 84, 91-92, 93-94, 148-149 (for the years 1750-1761), ASS, 2:119 (1784), 139 (1785).

house, with a plot of land attached, that in each parish were set apart for the dwelling and sustenance of the priest. His widow, perhaps with children to care for, is obliged to leave the house, so that a new pastor might move in. Unless she, or her deceased husband, disposed also of personal wealth, she has no means to live on and nowhere to go.

Various solutions at various times and places were tried. In the uniate Church of the seventeenth and eighteenth centuries, if the woman was young, she often married a candidate for the priesthood, who then took over the parish of her first husband. The woman and her children, if she had any, could then remain in her house. The prospective priest, waiting for a vacancy in order to be ordained for it, was himself often not averse to such an arrangement. Technically, this too was canonical bigamy and an impediment to ordination, but generally the bishops did not make difficulties over ordaining candidates who married widows. This lenient attitude towards adjusting canons that were admirable theoretically but a source of many hardships when applied in practice frequently appears in the letters of bishops after the union with Rome. Dispensing from ancient canons needed justification, however. Bishop Raphael Korsak expressed in a letter to Rome the considerations that lay behind the tendency to apply economy in this sphere. He writes that an epidemic had carried off quite a number of priests, many of them young. Doubts had arisen whether the metropolitan would or could ordain candidates who married the widows of those priests. Korsak, obviously in the metropolitan's name, asks for faculties from Rome to grant such dispensations and concludes by remarking that 'neither part can contract a more proper [*honestius*] marriage'. He could not have stated his own or Rutskyj's mind more clearly.[22]

Throughout the seventeenth and eighteenth centuries many other Ruthenian bishops appealed to Rome in favor of priests who had married widows. A century after Rutskyj and Korsak much the same reasons are urged in favor of the dispensations, and reports leave no doubt that they were granted liberally in all the eparchies.[23] We even have the case of a Latin bishop urging Rome to allow for dispensations,[24] as also of the Latin rector of the Lviv Pontifical College, in favor of a student.[25]

---

[22] EM, 2:61 (1627).

[23] See, e.g., SEU, 2:287-288 (request of the bishop of Peremyšl', 1736).

[24] LE, 5:262-263 (1726); MUH, 5:364-365; cf. SEU, 2:212-213.

[25] SEU, 2:257 (1731).

3. The Remarriage of Priests

Transgressions of the canon against the marriage of those already in major orders led to church legislation that all candidates must be married prior to ordination to the diaconate. In Rus' metropolitan John II in the 1080s recalled that all candidates be married before being promoted to the subdiaconate.[26] In a further development priests upon becoming widowers were required either to enter a monastery or to return to the lay state. In the early fourteenth century metropolitan Peter of Kyiv and all Rus' reminded his clergy of this, and a century later metropolitan Photius did likewise.[27] These rules continued to be observed poorly, as is evident from the decree of the synod held in Vilna in 1509. The synod reiterated the rule of the council of Trullo, imperial laws, and the practice of other Orthodox Churches that priests be lawfully married and that an unmarried or widowed priest either make monastic profession or be counted among the laity.[28]

Subsequently, however, there is no evidence that bishops in Ruthenian lands really required either that all candidates for ordination be married or that a widowed priest cease from celebrating. There were, of course, numerous instances of priests-widowers making monastic profession, but generally they were due to a genuine desire for the monastic life and not dictated by the law.[29]

In practice the overwhelming majority of men who presented themselves to a bishop for ordination were already married. Exceptions were very rare, hence too it was exceptionally rare to find a priest contracting a first marriage. The death of a spouse, however, occurred frequently, and with that the problem of second marriages after ordination.

The absence of any kind of systematic records before the nineteenth century makes it difficult to estimate how many priests were widowed and of these how many remarried. If we may judge from nineteenth-century records, many widowed priests were young, since the death of women at childbirth was a frequent occurrence. The priest was then often faced with the problem of raising one or more small children, something he could not manage alone. It is not surprising that many con-

---

[26] RIB, 6:5.

[27] Макарий [Булгаков], *История русской Церкви*, 3 (Москва 1995²) 194; text, p. 460.

[28] RIB, 4:11-12.

[29] See, e.g., А. Петров, *"Старая вѣра" и уния в XVII-XVIII вв.*, (С.-Петербург 1905) 16-17 (Maramoroš, early 18th cent.).

tracted a second marriage. In a period of decline of church life, as much of the sixteenth century was in Ruthenian lands, bishops did not pay much attention to this problem.

Patriarch Joachim of Antioch, met with cases of remarried priests when he passed through Ukraine in 1586, especially when he was in Lviv, and spoke out strongly against this.[30] Three years later patriarch Jeremias II of Constantinople was in Ruthenian lands; he issued a circular letter to all bishops, forbidding digamist and trigamist priests to celebrate and excommunicated a priest in the Pinsk eparchy who had not obeyed his and his bishop's censures, but also threatened the bishop of Pinsk with censures if he should conceal the presence of other such priests.[31] He was soon to learn that the problem was not confined to the Pinsk eparchy and issued a circular letter absolutely prohibiting that digamists should be allowed to continue as priests.[32]

When the bishop of Peremyšl' died in 1591 metropolitan Michael Rahoza of Kyiv, in accordance with custom, before naming a new bishop, entrusted the eparchy to the temporary administration of the nearest hierarch, who was Gedeon Balaban of Lviv. Temporarily taking over the eparchy, Balaban issued a letter correcting disorders. Among the abuses that were rife was that of widowed priests taking concubines or second wives, while continuing with their priestly functions as before. Perhaps the patriarchs' strictures contributed to the stern stance that bishop Gedeon took against this: such priests were not even to put the epitrachelion on.[33] This means that priests who remarried were totally barred from all priestly functions, even that of imparting blessings and conducting prayer services.

Many bishops, however, were disposed to apply economy even here and to let such priests continue in their office and functions. We have for this the testimony of bishop (soon to be metropolitan) Ipatij Potij, the presumed author of the uniate polemical work *Antirrhesis* (1599), who writes there of the widely tolerated practice of widowed priests remar-

---

[30] *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis*, ed. Wladimirus Milkowicz, 1 (Leopolis 1895) 121-131 (Arab original, Latin translation, contemporary Greek version [very corrupt], contemporary Slavic translation of Arabic text); *Архив юго-западной России*, pt I, 10 (Киев 1904) 433-435 (Greek version only).

[31] Akty ZR, 4:21-22 (July 1589).

[32] *Monumenta Confraternitatis Leopoliensis*, 1:208-210 (November 1589).

[33] Akty ZR, 4:39-40.

rying, citing it as an example of abuses that had crept into the Ruthenian Church and that needed reforming.[34]

One bishop who attempted to apply the canons was Josaphat Kuncevyč of Polock. He lists the canons of the ancient Church that prohibit the remarriage of priests; priests and deacons who have transgressed against them are to seek absolution from him and be prepared to carry out whatever he enjoins. Kuncevyč admits that his predecessor in the Polock see, Gedeon Brol'nyc'kyj, freely gave dispensations in this matter. He concedes to the priests who had received a dispensation in the past the permission to have vicars to celebrate the eucharistic liturgy and to hear confessions, or, if they cannot obtain a vicar, to leave these functions to a neighboring priest. The bigamist priests themselves are permitted to 'baptize, join in marriage, celebrate vespers, matins, the hours, and other church offices, except confession and the liturgy'. But from the time that he himself has become archbishop, any widowed priest or deacon who takes a second wife will be removed from exercising his priestly office and from his church and will be counted with the laity.[35] To avoid a breath of suspicion, and also in accordance with ancient canons, widowed priests may have no women in their house except a mother, a sister, or an aunt.[36] How effective his measures were we have no way of knowing.

Reforms in the Ruthenian uniate Church as a whole were slow in coming, because many bishops looked on the matter differently than Balaban, Potij, or Kuncevyč. In fact, a thorough reform came not before the nineteenth century.

How widely the remarriage of widowed priests was tolerated can be seen in the correspondence of Potij's successor and Kuncevyč's contemporary, metropolitan Joseph Veljamyn Rutskyj. His letters to Rome frequently reflect the perplexities of an eastern hierarch, in a Church that still stood by its traditions of governance and discipline, who is repeatedly confronted by Latin canonical discipline, which Rome unhesitatingly applies universally. The anomalies that arise are well illustrated in a letter of 1621 from Rutskyj to cardinal Ludovico Ludovisi. Rutskyj wrote that he had obtained from pope Paul V (1605-1621) absolution from bigamy for twenty priests who had entered into a second marriage after

---

[34] RIB, 19:741.

[35] *S. Josaphat Hieromartyr*, ed. Athanasius G. Welykyj, 1 (Romae 1952) 240-241 (his Rules for priests, no. 24).

[36] Ibid., no. 26.

orders. Rutskyj interpreted this to mean that the priests were now in good standing on all counts, but when he told the nuncio of this, the latter explained that this was not so: the priests had not been granted a dispensation, because for that the ratification of the second marriage was necessary (unthinkable for Rome). The metropolitan, however, had already dispensed these priests, following the usage of the Ruthenian Church, that the second marriage, although illicit, is valid. He again wrote to Rome, asking for the ratification of the marriages of those twenty priests. A year passed without his getting any reply, so he was now repeating his request; in the meanwhile he was not granting any further dispensations. He adds that the priests live in good faith and that if they hear that they are considered unlawfully married they will go over to the Orthodox.[37] The entire tone of the letter leaves no doubt that the remarriage of priests was a common occurrence and that generally they were permitted to continue with their functions as priests.

The last point made by Rutskyj, about priests going over to the Orthodox if denied dispensation was later repeated by other bishops seeking to grant dispensations from various forms of canonical bigamy.[38] We shall return to this point at the end.

In 1637, just after he became metropolitan, Raphael Korsak, Rutskyj's successor, asked Rome to be permitted to dispense Ruthenian priests who had remarried after ordination. His petition was remanded to the Holy Office, which soon gave its verdict. As we would expect, the petition was turned down; the most that the Holy Office would concede is that such priests could remain in their functions if they dismissed their wives and had the marriage annulled.[39] This was in most cases impossible.

The hierarchy continued to apply to Rome for faculties to dispense from the prohibition against the remarriage of priests. Requests in this matter were always passed on to the Holy Office, where they remain untraceable for further research. It may seem unlikely that the Holy Office ever granted such faculties, but we shall see further on that such was indeed the case. Moreover, the relative frequency of these requests from the bishops shows that nothing discouraged them from repeating them.

---

[37] EM, 1:69.

[38] E.g., SEU, 2:288 (1736, metr. A. Šeptyc'kyj), 302-303 (1738).

[39] ASCPF, 1:160-161.

Bishops persisted with like requests, because they approached the problems not from the perspective of the canons, but from a pastoral awareness of the difficulties of widowed priests. They continued to believe, with metropolitan Rutskyj, that absolution for having contracted a second marriage meant that the priest involved could continue in his functions. Sometimes they apply for faculties to absolve, where the meaning really is to dispense.[40]

Most widower-priests, like the society as a whole among which they lived, saw nothing reprobate in following a usage made familiar by time in taking a second wife; as one bishop reports, such priests assert that they do not have a vow of chastity.[41] The people were familiar with a married clergy, but were ignorant of canons prohibiting the ordained from marrying, hence they were not scandalized when their priest took a second wife.

It must also be remembered that some marriages never came to the notice of bishops at all (who showed no particular zeal for uncovering them). By the time a bishop, who had several hundred village parishes and priests under his charge, heard of a case, there may have been children from the second as well as from the first marriage. To separate the couple and break up the family was inconsiderate; as the same bishop put it, what would they do with the children? To suspend the priest involved leaving his parish without a pastor, evicting the family from church land, and finding another candidate, who might be a poorer choice on another count. One possible solution was for the priest who entered into a second marriage to cease from exercising his priestly ministry, but, in order to continue living on parish property, to maintain from its income a vicar. Very often, however, the priest's living was too meager to support a vicar, with *his* family, in addition to his own family. The only alternative solution — which is never applied — was for the priest to be put out of his house and lands to make way for a new pastor. All this explains the condescending attitude of many bishops. Sometimes, as for other forms of bigamy, the bishop motivates his request to dispense by the lack of priests and candidates for ordination.[42]

The imputation of bigamy at times had repercussions in social life for the priest involved. This is implied in the case of the protopop of Ovruč,

---

[40] See the request of bishop George Bulhak of Pinsk, 1737, SEU, 2:297.

[41] MUH, 5:179 (1711).

[42] ASCPF, 4:22 (Polock 1743); SEU, 2:119 (Luc'k 1716).

at that time in the jurisdiction of the Lviv bishop. In 1708 the protopop went to the trouble of entering in the town registers the decree of bishop Joseph Šumljans'kyj freeing him from all censures. The bishop writes that the second marriage of the priest, which transgresses the canons of the fathers, brought on ecclesiastical censures, but after 'quite some time' spent in penance, fulfilling everything the bishop had imposed, the priest begged to be pardoned, and 'many worthy persons, both lay and clergy' asked that he be reinstated. The bishop therefore restores him to his priestly state and permits him to exercise fully his ministry.[43] The remarkable point of this case is not the bishop's final relenting, but the imposition by him of ecclesiastical censures; there is little evidence that other uniate bishops imposed penances on bigamist priests.

Although the canons were unambiguous and gave no leeway, the bishops felt more keenly the human and even moral difficulties of the secular clergy than the force of the canons. Even a bishop as zealous and as ascetic personally as Jakiv Suša of Xolm pleaded for dispensations in this matter. One instance he relates is revealing. It concerns a uniate priest of the Peremyšl' eparchy, whose wife died and whom the uniate bishop, Prokopij Xmjelovs'kyj (1652-1664), permitted to remarry, assuming naively that he could afterwards obtain the sanation of the marriage from the nuncio. Things did not work out so smoothly, and the bishop was obliged to suspend the priest *a divinis*. Suša describes the priest's continuing zeal in defending the Union (the Peremyšl' eparchy at this time was divided, with both an Orthodox and a uniate bishop, and the uniates a minority), 'exhorting the people and instructing the priests'. The priest maintained a vicar to provide church services, a circumstance that reduced him to extremity. Suša asks that the priest be reinstated, in spite of the impossibility of his dismissing his wife.[44]

The contemporary bishop of Volodymyr just as strongly pleads in favor of one of his priests, who contracted a second marriage 'not out of evil intention, but rather out of ignorance, and out of dire need'. Like Suša and Xmjelovs'kyj, he too points out 'the poverty and lack of means

---

[43] Arxiv JuZR, pt 1, 4:283-284. On the same case, see also "Протопоп Комар и его вторичный брак", *Киевская старина*, 4 (1882, 4) 607-613.

[44] LE, 3:47; ASCPF, 1:320-321. For other requests by him, see, LE, 2:182-182, 191; p. 292, for a request in the name of all the bishops; and by other bishops, p. 234, 267-268, 280-282; 3:315, 325-326, 331; ASCPF, 2:5; SEU, 2:40.

of our parishes, in which a secular priest, without a wife to take care of his home and children, cannot subsist, excuse this error and deed'.[45]

Bishop Inokentij Vynnyc'kyj of Peremyšl' requested in 1693 faculties to dispense those priests who, according to him, entered into second marriages yet before he took over the government of the eparchy.[46] He made a similar request again three years later. The note of the secretary of the Congregation of Propaganda Fide that accompanied it refers to other requests of other bishops and adds that the nuncio to Poland, on being asked his opinion, favored granting permission to dispense in a determined number of cases.[47] The secretary makes no distinction between the various forms of canonical bigamy. The lenient view of the nuncio (either Andrea Santacroce, 1690-1696, or Giovanni Battista Davia, 1697-1700) should be noted. Dispensations were granted, in fact, even in the case of marriage after orders, as appears more clearly in a relation of 1708 at Propaganda Fide; priests who had remarried after orders were obliged to leave their wives, but it is extremely doubtful that this condition was carried out by the priests or insisted on by the bishops. Metropolitan George Vynnyc'kyj had asked for faculties to ordain candidates who were twice married. The secretary reviews a few previous cases of similar requests by Ruthenian bishops; among these, faculties were granted to bishop Inokentij Vynnyc'kyj to dispense twenty priests from the irregularity of having contracted (second) marriages after orders.[48] A short time later S. Trombetti, the Theatine rector of the Armenian and Ruthenian seminary in Lviv, citing Vynnyc'kyj's precedent, asked that permission be granted to the bishop of Lviv, Varlaam Šeptyc'kyj, to dispense twenty priests who had 'taken a second wife after

---

45 LE, 2:280-282.

46 ASCPF, 2:119. For the same case see also LE, 2:234, 267-268.

47 Ibid., p.141.

48 Ibid., p.232 (1708). The text is important enough to be quoted in full: 'Dice Monsignor Segretario [of Propaganda Fide] che sotto li 17 d'ottobre 1697 al Vescovo di Premislia, antecessore dell'Oratore, fu conceduta la facoltà di dispensare con 30 Sacerdoti di quella sua Diocesi, che havevano contratto la bigamia prima di ricevere gl'Ordini, e sotto li 20 Febraro 1699 gli fu data la sudetta facoltà per altri 20 Sacerdoti incorsi nell'irregolarità per la bigamia, o più tosto poligamia similitudinaria contratta da essi nel matrimonio fatto dopo essere stati promossi agl'Ordini Sacri. Fu però negata al Metropolita quella di dispensare Sacerdoti, o del rito greco o di qualsivoglia altro rito di passare alle seconde nozze.' For the requests referred to, see LSCPF, 2:217-218, 223. A later note specifies that in the last case the priests were to leave 'le loro pretese mogli, per non essere veramente tali ma concubine', SEU, 2:78; see also ASCPF, 3:14, for the same condition.

having been ordained'.[49] In all these instances the Latins closest to the actual situation were in favor of granting the dispensations.

A letter of Propaganda Fide to the nuncio to Poland in 1720 is equally explicit.

> It is usual to grant the faculty of dispensing a certain number of priests, who illicitly have contracted a second marriage, every time that the bishops ask for it, for that precise number of persons who are in need of such a dispensation; they are to request it for every particular case, as often as they have need, suppressing, however, the names of the priests who are to be dispensed. It is not possible [*practicabile*], however, to grant the dispensation for cases in the future and for indeterminate persons.[50]

Thus, while such dispensations were granted *post factum*, they were always denied *ante factum*, that is, to permit a priest to remarry.

The synod of Zamość (1720) lists digamy among impediments to ordination, unless, as with the other impediments 'there is legitimate dispensation ... or unless there are no fitter or more capable candidates'.[51]

The bishops who so frequently wrote to Rome for faculties to dispense knew of the canons restricting the marriage of priests. Bishop Jerome Ustryc'kyj of Peremyšl' wrote in 1736 that when priests' widows take as their second husbands 'persons who are fit and able to be clerics, these latter may be ordained, notwithstanding the Apostolic Constitutions to the contrary'.[52] Obviously, he, and others, felt practical needs more strongly than the authority of the Apostolic Canons.

Although there was a readiness to grant dispensations, admonitions to observe the canons were not lacking. Some have already been noted; they multiply in the eighteenth century and eventually, by the nineteenth century, lead to the disappearance of what was a transgression of church norms. So, for example, a stern view not only of priests who were married two or three times, before as well as after ordination, but also of priests who had married widows was taken by Gregory Bulko, vicar for Maramoroš, in the 1730s. All such transgressors were to put away their wives.[53]

Although the canons with time came to be applied more strictly, the hardships of widowed priests did not go away. Not surprisingly, the ques-

---

49 ASCPF, 3:13-14; SEU, 2:78 (1711).

50 LSCPF, 3:160-161.

51 Tit. III, par.7, in MANSI 35, 1503.

52 SEU, 2:287.

53 Г. Кинах, ed., "Пастирський лист о. Григорія Булко, ЧСВВ, марамороського вікарія еп. Г. Блажовського", *Analecta OSBM*, 4, no. 1-2 (1932) 209.

tion of the remarriage of priests surfaced again in the second half of the nineteenth century. Articles appeared in certain segments of the Ukrainian press, notably in *Slovo,* that openly called for the abrogation of the canon prohibiting priests to remarry after ordination.[54] In the nineteenth century it is easier to see that in many cases a priest became a widower at a young age, not the least reason being the high mortality rate among women of childbearing age. Nor was the number of widowed priests negligible.[55]

The widowed priest was left with the burdens of raising small children and running a household alone. This was the factor that had earlier made bishops so condescending towards priests who remarried. In addition, as the bishop of Lviv reported in 1711, and as the nineteenth-century articles repeat, the priests had taken no vow of celibacy.

4. THE ORTHODOX PRACTICE

The problem of priests-digamists existed in the Orthodox Church in Ukraine in the early part of the seventeenth century; it was a legacy common to both uniates and Orthodox from the previous period of disorders.

A step towards a reform in the Orthodox Church was undertaken at the synod held by metropolitan Peter Mohyla in 1640. Priests who were or had been twice married were forbidden to fulfil any priestly functions.[56]

In the collective work *Lithos* of 1644, the Orthodox reply to the scurrilous attacks of Cassian Sakovyč on the usages of the Eastern Church in his *Perspektiwa*. The anonymous authors, of whom Mohyla was probably the chief, take up Sakovyč's accusation that some Ruthenian bishops ordain men who have been married two and three times and reply that, thank God, this abuse has now been abolished, 'especially in the metropolitan's eparchy'. They go on to say that they understand that the same

---

[54] See esp. *Slovo,* 11 (1871), no. 50-62 (26 June [8 July]-7 [19] August), an article signed by 'A priest of the Peremyšl' eparchy'; 21, no. 50 (9 [21] May 1881), an article by a correspondent of the paper, who signed himself H-j. I am grateful to John-Paul Himka for bringing these to my attention.

[55] In the Lviv eparchy in 1885, 17.9 percent of the priests were widowed; in the Peremyšl' eparchy in 1900 the figure stands at 21.3 percent, most of them, it must be repeated, widowed early in life, see John-Paul Himka, *Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century,* p. 109, fn. 31.

[56] RIB, 4:32.

can be asserted of the other eparchies.[57] The authors' manner of speaking leaves no doubt that the ordination of twice-married men had been common until shortly before and that it probably still was not stamped out.

After the middle of the seventeenth century, however, among church enactments, disciplinary measures regarding the clergy, and the admonitions of bishops, the problem of priests married twice, before or after ordination, or who had married widows is totally absent.

Uniate bishops, in requesting from Rome faculties to dispense, sometimes argued, as we have seen, that if the priest does not receive dispensation he may go over to the Orthodox Church. There is no trace, however, that among the Orthodox such dispensations were granted. In fact, as a motivation for dispensation this is more a *topos* than a reason. The bishop of Xolm, for instance, writes that such passages are easy because his eparchy borders on the Kyivan (Orthodox).[58] Actually, his eparchy was about the farthest one from the Kyivan. The reverse is seen to take place: Orthodox priests who got into difficulties with their bishops because of remarriage would pass over to the uniates.[59]

Following the partitions of Poland many Ruthenian territories became part of the Russian empire; uniates there, either willingly or under constraint, were received into the Orthodox Church. Among the clergy there was a considerable number of digamists, and the problem arose, totally new to the Orthodox bishops and the Holy Synod, of what to do about them. In view of the circumstances, the Synod in 1795 advised local hierarchs to allow priests to continue as they were for the time being. The bishops were not to permit digamy, by any means; however, they were not to investigate possible cases of it among the clergy that now came under their jurisdiction, since what such priests had done by permission of their former uniate superior lay on their own conscience.[60]

The reason for the contrast among clergy living under the same social and economic conditions, but belonging to two different confessions, Orthodox and uniate, is pointed out by the author who discusses these examples: the Catholic Church accords to the pope the power to dispense

---

[57] Arxiv JuZR, pt I, 9:163-164.

[58] LSCPF, 4:80.

[59] See SEU, 2:298; here the reason for the passage is not given, but since it took place soon after the priest remarried, it is safe to assume the motive.

[60] С. Ц., "Второбрачие южно-русских священников конца XVIII века и его исторические прецеденты", *Киевская старина*, 5 (1883, 1) 429-444.

from the canons. For the Orthodox, canons believed to be of apostolic origin, in any case, confirmed by the councils, have authority that no hierarch, of whatever grade, has the power to dispense from. In periods of decline of church life such canons may be transgressed, but the transgression is not legalized by dispensation. The total absence in the sources on Orthodox church life in Ukraine in the eighteenth century of any appeals in favor of digamists or of church censures against them demonstrates that the pertinent canons were strictly observed.[61]

Pontifical Oriental Institute
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma, Italy

Sophia Senyk

[61] The problem, however, recurs; see, for Canada, *Вісник*, 1995, № 10 (2610), p. 1.

Archaeologica

Hubertus E. Drobner, Archaeologia Patristica. Die Schriften der Kirchenväter als Quellen der Archäologie und Kulturgeschichte: Gregor von Nyssa, *Homiliae in Ecclesiasten* (= Sussidi allo studio delle Antichità cristiane 3), Pontificio Istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano 1996, pp. x + 254.

La dissertazione si propone di suddividere in ordine razionale i *Realia* contenuti nelle *Homiliae in Ecclesiasten* del Nisseno. Si opera così una suddivisione enciclopedica del testo, isolando i singoli lemmi e commentandoli; i risultati migliori si osservano nei capitoli su temi strettamente antiquari (ad es. VIII, «Architektur», 137-77). Il lavoro si rivela di una certa utilità, e senz'altro costituisce un comodo strumento, in mancanza di lessici aggiornati. D'altra parte l'impostazione è più antiquaria che filologica. Se alcuni lemmi tecnici sono ben commentati, almeno dal punto di vista archeologico, altri si riducono a una schedatura dei passi di Gregorio, senza i dovuti approfondimenti semantici, indispensabili per un autore colto e classicheggiante quale il Nisseno; significativamente l'unico lessico menzionato è il LSJ, oltretutto citato come nona ed. (1940), senza riferimenti almeno al *Supplement* [1968].

G. Traina

Marcello Spanu, *Keramos di Caria. Storia e Monumenti* (= Studia archaelogica 89), "L'Erma" di Bretschneider, Roma 1997, pp. 222 con 94 foto in bianco e nero e 28 tavoli.

Si prova soddisfazione nel constatare la pubblicazione di un volume dedicato completamente ad una città antica, rimasta a lungo negletta pur conservando una notevole quantità di monumenti. L'A., che molto tempo ha trascorso *in situ* per il rilievo delle evidenze monumentali, non solo è lodevole per aver richiamato Keramos dall'oblio, ma anche per aver sollevato nell'opinione scientifica la impellente urgenza della salvaguardia di questi monumenti. Keramos (oggi Ören, nel distretto di Milas), infatti, si trova nel golfo di Gökova, meta agognata del turismo internazionale: dato, questo, che se da una parte arreca benessere economico, distrugge irrimediabilmente, come ci è dato constatare, l'eredita archeologica delle civiltà antiche facilmente cancellate e rimpiazzate da orribili insediamenti turistici. La Caria costiera si dispiega lungo il versante occidentale dell'attuale Turchia, creando, grazie a

montagnosi e lunghi promontori, golfi e baie protetti, quanto a volte inaccessibili. L'A. ha percorso questo territorio, e ben si nota la considerazione che pone sulla natura fisica della regione nel valutare lo sviluppo urbanistico, sociale e culturale della città. L'opera si sviluppa fondamentalmente in due parti: nella prima Keramos è analizzata nelle fonti letterarie e nelle testimonianze numismatiche ed epigrafiche (dieci anni or sono E. Varinlioglu ha pubblicato il *corpus* epigrafico relativo alla città), nella seconda, sono presentati criticamente tutti gli elementi monumentali ancora visibili (una breve appendice propone una breve nuova iscrizione, pp. 191-3). Se le origini della città si perdono nell'incerto, resta la testimonianza di Strabone per l'appartenenza di Keramos al sistema crisaoreo che resta ancora non del tutto compreso. Si tratta di una organizzazione di città e villaggi (anche non carii) ove la consistenza numerica dei villaggi appartenenti ad una città dava maggiore consistenza alla città stessa. Con questa tipologia si entra nella questione abitativa del territorio cario, ove anche in età tarda, quella bizantina, la numerosa presenza di villaggi (κώμα) resta una certezza all'interno di un territorio "urbano". Le divinità emergenti sono Apollo (ricavato da una divinità locale) e Zeus con patera e lancia, individuati anche in otto delle monete ellenistiche; la schedatura delle monete (ellenistiche e romane) presenta alcune delle vicissitudine della città, vale a dire, il suo rapporto con Stratonicea, con Rodi, la floridezza in età imperiale. La tessitura urbanistica di Keramos rivela il grande impianto ortogonale: l'analisi che ne fa l'A., inoltre, considerando anche i casi di Alicarnasso, Eraclea sul Latmos e Priene, arreca l'ulteriore dato dell'orientamento astronomico della pianta. I monumenti presi in considerazione sono: le mura, la cosiddetta "agorà commerciale", la "palestra", il "ginnasio", il ninfeo, le terme, le cisterne, l'arco monumentale (per la gran parte di questi monumenti si è sempre rinvenuta ed analizzata la tecnica costruttiva tipica dell'età imperiale), il teatro, l'acropoli (Kale tepe), edificio con porta maonumentale, le porte, e fra le altre evidenze, si segnalano ancore le necropoli antiche (con riuso, almeno in una tomba, della camera in epoca bizantina), le chiesette bizantine, l'acquedotto. Sembra di grande interesse lo spoglio fatto di tutte le sezioni murarie della città: l'uso apparentemente strano delle due tecniche murarie (la poligonale e la pseudo-isodomica) conduce l'A. a richiamare l'uso del mattone crudo nella sezione superiore della cortina con tecnica poligonale. Fermandoci sulle mura, una considerazione resta da presentare: il versante meridionale della cortina presenta una muratura d'altra mano che ha utilizzato materiale di spoglio, anche marmoreo (qui abbiamo riscontrato anche la presenza di una lastra di calcare con iscrizione). L'A. propende a vedere nell'invasione gotica del 262 d. C. la causa di questo rifacimento, processo, invece, che noi vedremmo più realisticamente attuato in epoca bizantina di fine V-inizi VI secolo. I bizantini hanno costruito, è vero, una fortezza all'interno del sistema murario antico (in posizione elevata), ma questo accadde indipendentemente dal circuito antico e probabilmente in un periodo subito posteriore alle primitive invasioni arabe; la città in epoca tardo-antica e bizantina re-

stava ancora situata nella piana. Da questo stato deriva che quasi certamente anche la "città bizantina" di Keramos abbia usufruito dello stesso tessuto urbanistico ortogonale romano. E se i quartieri extra urbani (quello sito a Kurşunlu Kapı, e l'altro presso il porto) hanno rivelato una grande chiesa con splendidi elementi architettonici e relati alla decorazione liturgica, resta da supporre, molto ragionevolmente, che l'area centrale abbia avuto almeno qualcosa di simile (siamo in processo di catalogare tutto il materiale cristiano e pagano, lasciato purtroppo per anni all'intemperie del tempo e degli uomini). L'arredo fotografico e grafico (eccellente, quest'ultimo) complementa visivamente l'analisi avanzata nel testo. Le piante, inoltre, sono di valido aiuto per l'identificazione di numerosi monumenti sparsi nel territorio di Keramos che spesso mancano di caratteristiche utili per riconoscerne la funzione.

V. Ruggieri, S.J.

Armeniaca

Jean-Pierre Mahé, Robert W. Thomson (Ed.s), *From Byzantium to Iran. Armenian Studies in Honour of Nina G. Garsoïan*, (= Columbia University Program in Armenian Studies. Suren D. Fesjian Academic Publications Number 5), Scholars Press: Atlanta (Ga.) 1997, pp. xviii + 524.

I contributi del volume corrispondono in gran parte agli interessi scientifici della Prof. Garsoian, ma soprattutto costituiscono un'eloquente autorappresentazione degli studi armeni in Occidente. Curato dagli esponenti delle scuole più autorevoli di armenistica, presenta contributi di storia e filologia armena antica e medievale, a cui si aggiungono contributi di altre discipline, in gran parte organici al mondo caucasico. Fanno eccezione alcune note che si pongono sul consueto piano di una *Festchrift* accademica: Ph. Gignoux (3-15) sulla rappresentazione del Paradiso nei testi zoroastriani; il compianto Aleksandr Petrovič Každan (187-96), sul primo attacco russo a Costantinopoli nelle allusioni del c.d. Giuseppe Innografo; R. Somerville (229-42), su un'epistola di Urbano II all'Abate di Soissons, J. Teixidor (509-19), sulla filosofia di Paolo «il persiano», attivo presso Cosroe Anuširwan: la nota è curiosamente raggruppata nella sezione storico-artistica]. Il libro è suddiviso in quattro sezioni: «Iran and Georgia» (3-78), «History» (81-242), «Linguistics and Literature» (245-411), «Epigraphy, Architecture, Miniature Painting» (417-519).

Al di là delle divisioni disciplinari, affiorano alcuni temi fondamentali che costituiscono altrettanti punti fermi della riflessione storica di Nina Garsoian: in particolare il recupero di un'identità storica e culturale del mondo armeno più consapevole delle radici iraniche e caucasiche. Mi sembra quindi importante evidenziare le componenti 'paradigmatiche' dei saggi qui raccolti.

L'apporto di Nina Garsoian agli studi armeni e caucasici si riscontra anzitutto sul piano del metodo e della solida erudizione: linguistica, filologia, analisi di documenti, con particolare attenzione ai secoli V-VII e ai problemi storici e religiosi connessi. La linguistica è rappresentata da due note di A. Périkhanian (269-79), su un'iscrizione aramaica da Artaxata e sull'etimologia medio-iranica di arm. *t'armatar*, e da uno studio di Ch. de Lamberterie sul preverbio *(h)an-* (254-68); M. E. Stone presenta i graffiti armeni più antichi della Terrasanta (417-24).

Sul piano filologico, Z. Aleksidze (47-52) mette a fuoco il lemma *miap'ori* (varianti: *minap'ori*, *niap'ori*) che nella *Conversione della Georgia* (*Mok'c'evay K'art'lisay*) è connesso al personaggio di Sara di Betlemme. Si tratterebbe in realtà di una corruzione da **miavori*, imprestito armeno da *miawor/ minawor*; R. W. Thomson traccia le linee della fortuna dei *Salmi* nella prima letteratura armena (281-300); V. A. Arutjunova-Fidanjan propone una congettura a Sebēos §25 (151-64); B. Outtier recupera dal Paris. arm. 339 e dal Ven. arm. 559 due frammenti inediti di versioni armene da Cirillo di Alessandria, corrispondenti a PG 70, 9 e 72, 241-4; Ch. Renoux presenta la prima parte di un lavoro sull'*Aṙaǰawor* di Samuēl Kamrǰajorec'i (379-96); J.-P. Mahé analizza alcuni testi poco noti di argomento musicologico (397-413).

S. Arevšatyan sintetizza l'apporto di Maštoc' alla nascita della patristica armena (309-24), K. Yuzbašyan propone un profilo della personalità di Łazar P'arpec'i (325-40), S. P. Cowe analizza l'opera di Ełišē come fonte di spiritualità, ridimensionandone il valore documentario (341-59). Con complessa erudizione, M. van Esbroeck (361-78) affronta il tema delle (ri)fondazioni di Teodosio; lo studioso ritiene di poter correggere il dato di Procopio sulla costruzione di Karin/Theodosioupolis (*Aed.* II.1-3), attribuendola a Teodosio il Grande e non a Teodosio II.

La storia dell'arte è rappresentata da alcuni interessanti contributi. N. Thierry (165-86) riprende con argomenti storici la sua interpretazione di un rilievo della cattedrale di Mren, dove aveva già identificato la restituzione della Vera Croce a Gerusalemme da Parte di Eraclio; J. M. Thierry analizza il curioso edificio tetrastilo di Ani, di probabile tradizione tardoantica (425-51); D. Kouymjian si occupa dell'iconografia degli Apostoli nelle miniature armene (453-74); T. F. Mathews e A.-C. Daskalakis del ritratto della principessa Marem di Kars in un codice di Gerusalemme (475-84); H. Evans dell'iconografia dei re di Cilicia (485-507).

Alcuni saggi affrontano con particolare sollecitudine i temi storici cari a Nina Garsoian, raccogliendone preferenze e idiosincrasie. Ricollegandosi alla pista aperta da Adontz e ben percorsa da Toumanoff, la studiosa ha contribuito a mettere in ombra quello che, almeno per il periodo fino al X secolo, definirei come le tentazioni occidentali dell'Armenia. Non a caso, ha assunto una posizione particolarmente dogmatica nei riguardi della questione di Movsēs Xorenac'i (un autore di fatto rimosso, come appare dalle sue recenti messe a punto sull'Armenia antica e medievale).

Questo dogmatismo ha fatto scuola, come mostra l'intervento di B. Martin-Hisard sulla tradizione del culto di Nino in Georgia (53-78, spec. 63 ss.), per cui le notevoli differenze riscontrabili tra la narrazione di *Bacurius*-Rufino e MX II.86 si dovrebbero all'evoluzione delle leggende durante un lasso di tempo di quattro secoli: ma questa supposizione poggia sul dato aprioristico della datazione del *Patmut'iwn Hayoc'* all'VIII secolo; inoltre, dati i rapporti tra le chiesa armena e georgiana, sarebbe difficile datare il resoconto di MX — una vera e propria agiografia — dopo il VII secolo. In realtà, rispetto agli standard della storiografia caucasica altomedievale, MX si distingue per una maggior aderenza al modello storiografico greco; non vi è quindi ragione di presupporre un'evoluzione «dal mito alla storia». Oltretutto, non occorre credere che MX avesse letto Socrate nella traduzione armena (VII sec.) [l'articolo non è aggiornato sugli importanti risultati ottenuti da M. Širinyan, su cui cf. T. D. Barnes, JThS 1996]. L'arricchimento della tradizione su Nino/Nunē, e il suo confronto con l'evangelizzazione dell'Armenia, può essersi quindi verificato nel V secolo, più o meno contemporaneamente alle redazioni di *Mok'c'evay K'art'lisay*, testo che, come osserva M.-H., ha avuto scarsa circolazione.

Nina Garsoian ci ha insegnato a riconoscere gli elementi iranici della cultura armena; se non tutte le sue posizioni sono condivisibili, la sua dottrina e competenza sono innegabili. Tuttavia, la sua influenza ha determinato un eccessivo distacco degli studi armeni dagli studi classici, soprattutto nella formazione degli studiosi più giovani. Questo distacco appare in tutta evidenza in S. P. Cowe (cit. sopra, 341 s.): «... it is becoming increasingly obvious how little a Graeco-Roman cultural veneer is to be perceived in Persarmenia, where there was no tradition of ἱστορίη or investigation, as among the Greeks of Asia Minor, which might seek to define history as a human science. The very term *patmut'iwn* betrays its roots in oral epic». Il ragionamento è però aprioristico, dato che *patmut'iwn* equivale a gr. διήγησις / lat. *narratio* [cf. G. Traina, Mus 1998, in stampa]. A mio parere, simili giudizi andrebbero formulati dopo ricerche più approfondite.

Una critica analoga si può rivolgere a L. Avdoyan (81-96): la sua nota metodologica si ricollega alla nota polemica intorno a *Black Athena* di Martin Bernal, e mostra come questo tipo di approccio, dopo aver intensificato le pretese pseudoscientifiche dell'afrocentrismo, rischi di innescare un analogo dibattito sull'«armenocentrismo». Egli rileva quindi l'interpretazione scorretta del noto passo di Erodoto, VII.73, da parte di alcune recenti pubblicazioni sulle origini degli armeni. L'argomentazione è senz'altro pertinente (e oltretutto apre una nuova prospettiva di studio), ma sarebbe stato opportuno non limitarsi a una critica di argomentazioni tutto sommato 'parrocchiali', riportandosi semmai al nutrito dibattito storiografico su Erodoto e, in generale, sull'alto arcaismo.

L'argomento delle influenze iraniche è ripreso da J. E. Russell in una postilla linguistica alla breve nota di Stone (cit.). Stone legge]*aremard* su un

graffito da Nazareth (*N Arm 1*), e Russell propone di identificarvi il nome proprio *Aremard, ovvero «iraniano», concludendo, pur tra le cautele, che almeno la tradizione originaria del nome rivelerebbe una coscienza iranica degli antichi armeni (422: «it is one more grain of evidence that the ancient Armenians considered themselves part of the Iranian nation»): anche in questo caso l'argomentazione è fondata più sul paradigma che sull'evidenza.

Anche la struttura della società caucasica è convenientemente rappresentata. A un breve resoconto di C. Toumanoff sulla nobiltà georgiana (37-46), segue il lungo saggio di R. H. Hewsen (97-149), che riprende il concetto-contenitore di *naxarar* (che implica l'estraneità della «Caucasia» al modello urbano romano-bizantino), in un riesame del cap. XII della grande opera di Adontz, *Armenija v èpochu Justiniana*, relativo ai contatti fra la nobiltà 'feudale' e la chiesa armena. Questo rapporto, trascurato da Toumanoff, è ripreso da H., che conclude come in Armenia (diversamente dalla Georgia e dall'Albania, dove abbiamo diocesi territoriali), i vescovi avessero un ruolo analogo a quello del kat'ołikos rispetto alla casa regnante, e fossero di fatto assegnati alle singole casate nobiliari. Una peculiarità di questo sistema 'feudale' è, ovviamente, la figura del cavaliere, di cui G. Dédéyan (197-228) traccia la breve storia dalle origini al medioevo.

Segnalo una veniale pecca editoriale: per la traslitterazione del georgiano è stato adottato come diacritico un apostrofo inverso, come nell'armeno.

G. Traina

Robert W. Thomson, *Indices to the Armenian Version of Pseudo-Dionysius the Aeropagite. Greek-Armenian and Armenian-Greek* (Dutch Studies in Armenian Language and Literature 5), Rodopi: Amsterdam-Atlanta (Ga.) 1997, 6 pp. senza numer. + 126.

Undici anni fa, il Prof. Thomson aveva edito la versione armena dello Pseudo-Dionigi nel CSCO (Script. Arm. 17, 18), serie che non prevede indici. Inoltre, non erano ancora disponibili le più recenti edizioni dei testi greci. Con la pubblicazione delle schede approntate da Thomson per la sua edizione, abbiamo ora un utile strumento preliminare che ci ragguaglia sulla tecnica di traduzione di Step'anos Siwnec'i, eseguita tra il 715 e il 718; utile per la lessicografia è l'individuazione dei 'neologismi', più correttamente i lemmi non catalogati dal grande dizionario di Venezia (NBHL, 1836) [né dall'*Aṙjeṙn baṙaran* (2a ed., Venezia 1865)], contrassegnati con *: *axtanali*, *akentanagic'*, *amenambic*, *amenašawšap'ut'iwn*, *amenimastakan* [*sic*: la forma corretta dovrebbe essere *amēnimastakan*], *aylpisi*, *anbazmaneli*, *anbawabari*, *anbovandakakic'*, *anzardapēs* [invece di *anzardabar*], *ankatarapēs*, *anystak*, *anork'anak*, *anunut'iwn*, *anpatueli*, *ansert*, *anp'oxadrabar* [invece di *anp'oxadrapēs*], *anp'ut*, *astuacagorcapēs*, *astuacaynakanagoyn* [singolare resa del comparativo], *astuacasirapēs* [invece di *astacasirabar*], *astuacatesakanapēs*, *astua-*

catpaworut'iwn, bažanordem, baredrut'iwn, barevayelč'abar [invece di *barevayelč'apes*], *gełec'kagorcem, geraławt, geranc'anem, gndakajew, diwrajerim* (e part. in *-eal*), *zgušac'ołabar, ənkerakan, ink'nayarajacut'iwn, ijołakan, irawagorcut'iwn, lusadrut'iwn, xorhrdabanut'iwn, cgagrem, kananc'i, kerpagorcut'iwn, kizawł, hałordakanut'iwn, hamabari, hamastuac, hambarjagem, hambarjałorakan, hayec'ołakan, hałordakanut'iwn, hančarołakanapēs, heteweli, hingayełean, čareli, mardkabun, meładreli, mštnjenašarž, yaytnič', yandgneli, yawitenakanabar, yawitenakanapēs, naxayaytabar, naximanam, naxunim, nmanatput'iwn, č'ap'aworabar* (invece di *č'ap'aworapēs*), *pahpanołut'iwn, pahpanumn, pašteli, papart, patželi, sahmanołakan, stanali, srbaznaban, srbaznagorcapēs, srbaznavayeluč'ut'iwn, tarakuseli, tesakc'ut'iwn, tesołabar, tŕp'ołakan, p'akołakan, p'ap'akc'ut'iwn.*

Più discutibile l'asterisco per participi in *-oł* come *zawrac'oł, zgušac'oł, əndarjakec'uc'anoł, ənddimac'awł* (*-oł*), *əndunoł, ənt'ac'oł, xotoroł, hakarakoł, yaytnabanoł, yarjakoł, nuiroł, šaržoł, jeruc'anoł, jeruc'oł, srbaznabanoł*, e il superlativo *srbaznakangoyn*; lo stesso potrebbe dirsi per gli aggettivi in *-ali, -eli.*

Il lemma *sakawabar*, qui con asterisco, è presente nell'*Arj. bar. Aylpisi, yaytnič'* e *pašteli* sono registrati dal dizionario di armeno medievale di Łazaryan e Avetisyan (Erevan 1987).

G. Traina

Biblica

John T. Carroll/Joel B. Green (Ed.s), *The Death of Jesus in Early Christianity*, Hendrickson Publishers, Peabody MA 1995, pp. XVIII + 318.

Diese in interkonfessioneller Zusammenarbeit entstandene Monographie über das Verständnis des Todes Jesu im ganzen Neuen Testament kann ohne Abstriche als eine sowohl exegetische wie auch theologische Glanzleistung bezeichnet werden, die zudem auf hohem literarischem Niveau steht. In insgesamt 13 Kapiteln, von denen nur eines einer früheren Veröffentlichung entnommen ist, breiten die fünf Mitarbeiter zunächst getrennt das je nach Verfasser und Adressat verschiedene Todesverständnis bei den vier Evangelisten, bei Paulus, im Hebräer- und ersten Petrusbrief, in der Offenbarung des Johannes wie auch in ausserkanonischen (apokryphen) Schriften aus, wobei der jeweils neueste Stand der internationalen exegetischen Forschung in den Fussnoten ausführlich dokumentiert ist. Die weiteren Kapitel behandeln dann die Fragen nach der Bedeutung der Kreuzigung, nach der Verantwortung für den Tod Jesu (insbesondere im Hinblick auf die frühchristliche und patristische antijüdische Polemik), nach der Rolle des Alten Testamentes in den Evangelienberichten über den Tod Jesu, nach dem Zusammenhang zwischen dem Tod Jesu und seiner Jüngerschaft sowie das vor allem in der feministischen Theologie aufgeworfene Problem des Sühnetodes Jesu (seit Anselm von Caterbury's "Cur Deus Homo").

Es zeigt sich im Laufe der Untersuchung, dass die Evangelien — in verschiedener Nuancierung — letztlich als "Passionsberichte mit langer Einleitung" (Martin Köhler) gelesen werden wollen. Bei dieser Lektüre kommt es darauf an, unter den verschiedenen Anspielungen und Vorhersagen des Todes Jesu den jeweils entscheidenden, thematischen Schlüsselvers herauszufinden (z.B. bei Markus Kap. 10,45: Der Menschensohn kam, um sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele). Nur beiläufig sei hier angemerkt, dass diese Grundstruktur später auch das Aufbauprinzip vieler Passionsberichte und Viten in der Hagiographie war, die ja immer wieder im Sinne der "imitatio Christi" gelesen und verstanden werden will: (vgl. den Bericht der Apostelgeschichte über den Tod des Erzmartyrers Stephanos!).

So ist da Buch nicht nur ein verlässlicher Führer zur Exegese dieses Kernthemas christlicher Offenbarung und Theologie, sondern auch eine gute Anleitung zur kerygmatischen Verlebendigung der schon so oft verkündeten Heilswahrheiten. Die Herausarbeitung des je spezifischen, meist vorschnell "harmonisierten" Schriftsinnes bei den einzelnen Autoren ist ja die Voraussetzung einer zeitgemässen Hermeneutik und Aktualisierung.

Die technische Ausstattung des Buches (mit griechischem und hebräischem Vokabular) verdient hohes Lob; Druckfehler kommen einfach nicht vor. Nur ein sachliches Versehen ist stehengeblieben: Johannes Chrysostomos war zwar als seeleneifriger Priester und Prediger in seiner Heimat Antiocheia tätig, aber niemals Bischof dieser Stadt (so S. 186); erst 397 stieg er zur Würde des Erzbischofs von Konstantinopel auf. Schon in Antiocheia mit seinem grossen jüdischen Bevölkerungsanteil entstand allerdings seine kämpferische Predigtreihe *Adversus Judaeos* (vgl. Chrys. Baur, Der hl. Johannes Chrysostomos und seine Zeit, I, München 1929, 273-276).

G. Podskalsky, S.J.

Byzantinica

Carmelo Capizzi, *Anicia Giuliana. La Committente (c. 463-c.528)* (= Donne d'Oriente e d'Occidente, Collana diretta da G. Passarelli con la collaborazione di S. Colafranceschi, 4) Jaca Book, Milano 1997, pp. 152.

C. Capizzi è un bizantinista che si interessa da tempo ad Anicia Giuliana, patrizia di progenie imperiale, pronipote dell'imperatore d'Oriente Teodosio II, nipote dell'imperatore d'Occidente Valentiniano III e figlia dell'imperatore d'Occidente Flavio Anicio Olibrio. Suo figlio, console ancora bambino, sposa Irene, figlia dell'imperatore Anastasio I°. Anicia eredita da parte di padre e di madre un immenso patrimonio. Suo marito Aerobindo rifiuta il trono imperiale che gli viene offerto nel 512. Allo stesso anno risale lo splendido codice miniato Dioscoride, della Biblioteca Nazionale di Vienna, Vindob. Med. Gr. 1, dove Anicia è ritratta fra la magnaninimità e la prudenza.

Capizzi scrive di lei dal 1968, quando pubblica, *Anicia Giuliana. Ricerche sulla sua famiglia, la sua opera e la sua personalità*. Nel 1973 esce l'altro studio, *Anicia Giuliana e il suo intervento nell'unione ecclesiastica del 1519*. Del 1977 è l'articolo, *L'attività edilizia di Anicia Giuliana*. L'A. traccia ora il profilo di questa donna ricchissima, eppure dotata di *eusebeia* o religiosità, generosa nel costruire palazzi, chiese e monasteri. L'A. elenca le opere edilizie della patrizia, chiamata per antonomasia "la committente": la chiesa di S. Eufemia, il monastero attiguo, la chiesa di S. Polieutto e la chiesa della Theotokos sul Bosforo. L'archeologo americano che ha condotto gli scavi di S. Polieutto avanza l'ipotesi che un bellissimo busto muliebre del secolo sesto trovato a Istanbul, ma conservato al Metropolitan Museum, rappresenti la grande mecenate (M. Harrison, *A Temple for Byzantium. The discovery and excavation of Anicia Juliana Palace Church in Istanbul*, London, Harvey Miller 1989). Capizzi conosce l'aneddoto narrato da Gregorio di Tours (PL 71 cc. 793-795) che illustra il rapporto di questa donna con Giustiniano. Questi infatti, divenuto imperatore, le avrebbe chiesto un lauto contributo per l'erario pubblico. Giuliana dà ordine di raccogliere l'oro che possiede, di ridurlo in lamine e di applicarle alle pareti e al soffitto di S. Polieutto. Quando l'imperatore si presenta per riceverne l'offerta, Anicia lo porta a pregare, perché — dice — i suoi tesori sono tutti nella chiesa. Poi sfila dal dito un anello nel quale è incastonato uno smeraldo e lo porge all'imperatore che comprende la lezione e se ne va ringraziando. Capizzi dà maggior importanza a un passo della vita di S. Saba riportato da Cirillo di Scitopoli giovandosene per determinare con maggior approssimazione la data della morte di Anicia. Sono tasselli di mosaico per ricostruire la figura di questa donna da non dimenticare.

V. Poggi, S.J.

Ivan Dujčev, *Medioevo bizantino-slavo*. Volume IV. Bibliografia a c. di A. Kirmagova e A. Pavnova, Prefazione di I. Božilov. Nota introduttiva di A. Džurova (= «Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia», vol. III) tt. 1-2, Casa editrice dell'Università di «San Clemente d'Ochrida», Sofia 1996, senza paginazione continua.

Fra il 1965 e il 1971 uscivano a Roma presso le Edizioni di Storia e Letteratura, tre volumi che raccoglievano un'ampia scelta di saggi di Ivan Dujčev, uno dei più attivi e solerti indagatori dei territori posti a cavallo fra il mondo bizantino e quello slavo: tre volumi destinati a diventare in breve tempo un opera di riferimento essenziale in questo campo di studi. Un quarto di secolo dopo, e a dieci anni di distanza dalla scomparsa dell'autore, è apparso, a cura del Centro "Ivan Dujčev" e dell'Università di Sofia, un ulteriore volume (in due tomi) che di quella impresa editoriale costituisce, fin dal titolo ripreso tale e quale, la diretta prosecuzione e, oramai, il completamento.

In una succinta nota introduttiva stesa in lingua italiana, A. Džurova ripercorre la storia della gestazione e delle successive peripezie dell'opera (t. I, p. 5), mentre il suo contenuto è illustrato, sempre in italiano, da I. Božilov, al quale si deve tra l'altro la scelta e l'ordinamento dei ben sessanta articoli che compongono il volume (pp. 13-16). I saggi, scritti prevalentemente in italiano e francese, ma anche in tedesco e in inglese, sono stati suddivisi in quattro sezioni: *Cirillo-methodiana, Byzantino-slavica, Bulgarica e Byzantina.* Impossibile riassumere in poche righe, o anche solo elencare, i molteplici argomenti e problemi toccati in pagine che, spaziando dalla storia religiosa a quella politica, dalla storia dell'arte all'archeologia, dalla storia letteraria alla lessicografia storica, riflettono tutti la solidissima erudizione e l'inesausta curiosità scientifica dello studioso bulgaro. Andrà inoltre segnalata la bibliografia per gli anni 1971-1989, allestita da A. Paunova e da A. Kirmagova (pp. 17-41), che si ricollega anch'essa direttamente a quella, a cura di E. Follieri, che figurava nei tre precedenti volumi romani. (A. Džurova dà poi notizia dell'avvenuta pubblicazione di una bibliografia completa di Dujčev, approntata sempre da Paunova e Kirmagova, che non ho potuto vedere; se è vero che essa si ferma al 1900 [vd. p. 16], mancherà tuttavia anche lì un ulteriore titolo pubblicato solo nel 1993, *Lekcii po archivistika,* Sofija, Universitetsko izd. "Sv. Kliment Ochridski", 1993).

Non si può però sottacere la circostanza che i due tomi sofioti, al di là dell'evidente e voluta somiglianza col loro modello, se ne distaccano in alcuni punti. Anzitutto, i saggi sono stati semplicemente riprodotti in edizione fototipica, e non composti di nuovo, mantenendo così gli errori di stampa presenti negli originali; ai quali si aggiungono banali errori d'impaginazione come avviene per es. coi saggi nrr. XXVI e XXVII dove molte pagine sono fuori posto. Mancano poi gli *Addenda* che impreziosivano i primi tre volumi, e che Božilov aveva inizialmente pensato di compilare egli stesso, prima di abbandonare — credo giustamente — il progetto (vd. pp. 15-16). Più grave risulta infine la mancanza di indici sia dei nomi e delle cose notevoli, sia dei manoscritti, perché questi avrebbero senza dubbio facilitato la consultazione di un'opera nella quale, in virtù delle sue stesse dimensioni e della sua natura composita e stratificata, non sono infrequenti i rimandi incrociati e gli echi interni. Tuttavia, nonostante queste imperfezioni dovute soprattutto alle tante difficoltà sorte durante la lunga realizzazione dell'opera, occorre ribadire il significato di questo quarto volume del *Medioevo bizantino-slavo* che da un lato riunisce una parte cospicua dell'ultima produzione dujčeviana, originariamente uscita in un gran numero di sedi disparate, e dall'altro viene a costituire con i primi tre un blocco unico e inscindibile.

G. Ziffer

Αλέξης Γ. Κ. Σαββίδης, *Μελετήματα βυζαντινής, μεσαιωνικής και ισλαμικής ιστορίας* (Ανατύπωση άρθρων 1984-1994), (= Ιστορικά μελετήματα), Εκδ. Ηρόδοτος, Φάρσαλα 1997, σ. 414.

Alexis Savvidēs, fecondo bizantinista greco, con questo volume pubblica la sua terza raccolta di contributi minori, composta da sedici saggi, dieci articoli a carattere più divulgativo (in gran parte biografie di bizantinisti) e sette recensioni. I temi trattati testimoniano l'ampia rosa di interessi dell'a. e le sue poliedriche prospettive di metodo. Savvidēs si trova a suo agio sia nella sintesi che nell'analisi, e pratica con buoni frutti la storia della disciplina. Segnaliamo con piacere la ristampa di uno strumento fondamentale: l'importante rassegna bibliografica sulla prosopografia medio- e tardobizantina (143-230), già pubblicata su «Medieval Prosopography» 13.1 (1992).

G. Traina

Gary Vikan, *Catalogue of the Sculpture in the Dumbarton Oaks Collection from the Ptolemaic Period to the Renaissance,* Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 1995, pp. xxxii + 149 con 48 foto in bianco-nero.

Del materiale collezionato a Dumbarton Oaks sono già apparsi quattro cataloghi negli anni 1956-1972. G. Vikan presenta in questo composto ed elegante volume — eccellenti sono le riproduzioni fotografiche — 48 pezzi scultorei la cui datazione è compresa fra il primo periodo tolemaico (di gran lunga il pezzo migliore è la testa in basalto, forse immagine di Tolomeo II Filadelfo) al XVI secolo, con una Vergine ed Infante datata al 1521. Il lungo spazio, anche culturale, intercorrente fra i primi tre pezzi ellenistici fino al pieno rinascimento enuncia il carattere onnicomprensivo del presente catalogo, la cui unità è sostenuta soltanto dal presentare opere scultoree (anche iscrizioni su frammenti scultorei), pur se la materia scultorea risulti varia. Oltre ai tre pezzi ellenistici, ve ne sono 8 di epoca romana, una paleocristiana di origine italiana (Roma, frammento di un sarcofago in marmo di Carrara), 12 pezzi provenienti dall'Egitto, di epoca bizantina (tardo IV-VII sec.); 10, ancora bizantini, provenienti dalla Siria e dal nord della Palestina (V-VII sec.). Altri due pezzi altomedievali vengono dall'Italia (uno forse da Torcello, frammento di pluteo per cancello dell'VIII-IX sec.; l'altro da Sorrento, pannello rettangolare, forse di pulpito, del IX-X sec.); i secoli medievali bizantini sono rappresentati da 4 pezzi (interessante il n. 40 = tondo dell'imperatore Giovanni II), mentre dell'età crociata si rinviene solo un grazioso capitello con testa d'angelo, del XII sec., proveniente da Tiro. Di romanico e gotico vi sono 6 pezzi; chiude la Regina Celeste con Infante del 1521. Segue una breve, ma utile nota, sui risultati dell'analisi dei marmi. Le schede che illustrano i pezzi scultorei sono esaurienti e ben organizzate: provenien-

za, data, dimensioni, presentazione della materia impiegata, commento, accesso alla collezione.

V. Ruggieri, S.J.

Canonica

Grzegorz Kadzioch, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rome 1997, pp. 272.

The author of this dissertation is to be congratulated for having attempted a comparative study of the Eastern and Western norms regarding the minister of the sacrament of marriage, since it constitutes a response to the repeated call of Pope John Paul II to promote such studies in all faculties of canon law. Divided into three parts (containing twenty-six chapters), the thesis tends to focus more on the historical (part 1) and theological (part 2) bases for the current norms than it does on a juridical analysis of them (part 3). Concerning the theological argument, the author proceeds logically and well in proposing that the norms can be reconciled by distinguishing between the substance of the sacrament and the rite required, as explained by Pope Pius XII in *Sacramentum ordinis* (p. 225). However, the logic then seems to falter as the author concludes that, given the implications of CCEO c. 832 regarding the extraordinary form of marriage celebrated without a sacred rite, it can be argued that, in Eastern marriages, the spouses and the priest are the ministers in the ordinary form of the celebration. Both CCEO c. 828 §2 and n. 1623 of the *Catechism of the Catholic Church* refer specifically to the priest in that regard.

Although the broad scope of the comparative study intends to include tradition as well as Latin and Eastern canon law, the author does not always seem to be sufficiently familiar with the traditions of the East. He states: "Thus, regarding Christianity, the way of contracting marriage in the Roman rite takes on particular significance, while the influence of Greek customs is of great importance for the Easterners" (p. 17). While this may be true for Easterners of the Byzantine tradition, a distinction often needs to be drawn with respect to those who belong to the Alexandrian, Antiochene, Armenian and Chaldean traditions of the East. For other examples, see chapter V, especially on pp. 75 and 80.

Nor does the author illustrate that mastery over the relevant Eastern canons that would have added to the juridical component of the thesis and enabled him, perhaps, to deal with related inter-ecclesial questions. Unfortunately, for example, the author does not touch upon the much-debated question regarding whether a deacon can validly bless the marriage of Eastern Catholics entrusted to the care of a Latin bishop. The body of the thesis

contains essentially no references to the *iter (Nuntia)* of the pertinent Eastern canons within PCCICOR. Even the bibliographical references given (p. 247) appear to be inaccurate [the 1980 Schema is found in *Nuntia* 10 (1980) 3-64] and incomplete [the important *denua recognitio* of the 1980 Schema is found in *Nuntia* 15 (1983) 3-97, but especially 56-97].

These observations are meant in no way to detract from the hard work that obviously has gone into the preparation of this dissertation but, rather, to encourage a further commitment on the part of all canonists to undertake comparative studies of the two Codes of the Catholic Church. Only in this way will we be able to fully discover the richness that is the *varietas Ecclesiarum*, as reflected by the different canonical traditions of the East and West.

J. Abbass, O.F.M. Conv.

René Metz, *Le nouveau droit des Églises orientales catholiques*, Cerf, Paris 1997, pp. 239.

Emeritus professor René Metz of the university of Strasbourg, a well-known specialist in canon law, has responded to the request of the publishers to present the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, promulgated by Pope John Paul II in 1990, to the wider readership in about two hundred pages. He is well placed to do so, having been a Consultor of the Pontifical Commission for the Revision of Oriental Canon Law and having translated into French the aforesaid Eastern Code.

The present book has ten chapters, four in part one and six in part two. The first chapter clarifies the term "the Eastern Catholic Churches." These Churches, for which the Code is meant, have sometimes been called "uniate" Churches, which, as the A. rightly points out, has acquired a pejorative sense and is now avoided in ecumenical circles. "Uniate" does not correspond to the historical truth either: not all the Eastern Catholic Churches (e.g. the Maronite Church, or the Syro-Malabar Church) are communities that separated from an original Eastern Orthodox Church to be united with the Church of Rome (p. 15); these are therefore not "uniate" Churches. The short description of these Churches given in the first chapter orients the average reader through their diversity and unity. Some readers might want to be better informed of the precise difference between "Churches," "rites," and "traditions."

In chapter two the A. deals with the genesis of the Code and the work of the codification. Here he draws on the results of his research in the Vatican archives on the first Oriental codification (1927-1958), which he has published elsewhere, and he corrects certain errors made by some authors who have not done like research. Chapter three discusses the title of the Code, and chapter four compares the Eastern Code and the Latin Code, indicating

some significant differences (but the Eastern married clergy is overlooked!) in spite of overall similarity.

Part two is devoted to a few select topics. Membership in the Church and the rights and the obligations of Christ's faithful (1), Churches *sui iuris* (2), the patriarch and the structures of the patriarchal Church (3), the bishop and the organization of the eparchy (4), monastic life and other forms of consecrated life (5), sacraments (6). This summary mention of topics shows that the A. has dealt with topics of general interest, leaving out processes, penalties, etc. for specialists.

Ecclesia sui iuris is regularly translated with *Église de droit propre*. This may surprise. For *ius proprium* is proper to CIC, in which it is used for the proper law of the institutes of consecrated life (CIC cc. 597 § 1, 598 § 2, 600, 607 § 2, etc.), namely their constitutions containing fundamental norms approved by a higher competent Church authority (c. 587). Once approved, this *ius proprium* cannot be changed by the institutes themselves unlike its byelaws (c. 587 § 4). The particular law of *Ecclesia sui iuris* does not need the approval of any higher authority and can be changed by the respective Church itself (p. 234). Hence the use of *droit propre* to translate *sui iuris* seems to confuse two different concepts. A retroversion of *Église de droit propre* would give *Ecclesia iuris proprii*. It would seem that *sui iuris* belongs among words like *Amen* and *Alleluia* that defy translation and are best borrowed. The English translators of CCEO have recognized this and have used "Church *sui iuris*." The French language may not be as supple as the English in accommodating foreign words, a fact Professor Metz must have had to reckon with while translating CCEO and writing the present book.

The rights and obligations of clerics are treated together in CCEO Title ten, chapter three, in cc. 367-393. For the sake of clarity, Professor Metz deals with them in three sections rights (1), obligations (2), and recommendations (3). These last are not just exhortations or "pure and simple counsels" (*Nuntia* 10, 1980, p. 75). The distinction between them and formal obligations is not easy to ascertain, since the subjunctive in Latin can be either jussive or hortative in meaning. Not all may agree with the A. that the following canons are recommendations: 369 § 2 (spiritual retreat), 382 (avoiding what is unbecoming or foreign to the clerical state), 387 (clerical dress), 388 (use of clerical insignia); 389 (ecclesiastical tribunals). This last is the remnant of the older *privilegium fori* (CS c. 55; CIC-1917 cc. 120, 2341), which was converted into an obligation (*Nuntia* 7, 1978, p. 15) following a programmatic decision of the Study Group IV ("Clerical privileges had better be suppressed or changed into obligations or rights" — *Nuntia* 3, 1976, p. 62).

All readers will admire the balance of thought and the crystal clear style, for which Professor Metz is well known. The book is a very informative and solid introduction to the *Code of Canons of the Eastern Churches*, the first of

the kind in the French language. It supplies "the maximum of information on the essential and specific elements of the new legislation" (p. 84).

G. Nedungatt, S.J.

Ivan Žužek, *Understanding the Eastern Code* (= Kanonika 8), Pontificio Istituto Orientale, Rome 1997, pp. 479.

The volume under review is of interest to students and scholars alike of canon law, whether eastern or latin. The author Father Ivan Žužek, S.J., is not only a well-known specialist in eastern canon law but was a leading composer of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. His qualifications are manifold: ordinary professor (now emeritus) of the Faculty of Canon Law of the Pontifical Oriental Institute, former Rector of the same Institute (1967-1973), Pro-Secretary of the Pontifical Commission for the Revision of the Code of Oriental Canon Law (1972-1977), then Secretary through the whole life-span of the same Commission until 1991. His role in this last office is recalled with gratitude in the Apostolic Constitution *Sacri Canones* of 18 October 1990 by which Pope John Paul II promulgated the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*: "dilectum Ivanum Žužek ..., qui inde ab exordio utpote Commissionis a secretis assiduam operam navavit" (AAS 82 [1990] 1042). He is mentioned also in the Preface of the same Code (ibid., p. 1056) and in the papal allucution while presenting the Code in the Synod of Bishops on 25 October 1990 (AAS 83 [1991] 490). Under-secretary of the Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts from 1991 until 1995, he continues to serve as a Consultor of the same Council. He is also a Consultor of the Congregation for the Oriental Churches since 1973. His expert opinion is sought by the other Dicasteries of the Roman Curia as well, especially by the Apostolic Signatura.

The author's special interest in ecumenism also deserves mention. From 1968 to 1975 he was a member of the *Consilium de re oecumenica* of the Society of Jesus and from 1968 to 1973 he was a Consultor to the Secretariat for the Unity of Christians (now known as the Pontifical Council for Promoting Christian Unity). The ecumenical dimension of the new Eastern Code was underscored by Pope John Paul II in his presentation address; he said that this Code "ab initio conceptus est et elaboratus super principiis veri oecumenismi et imprimis magna aestimatione, qua Ecclesia Catholica et eas [i.e. all the Orthodox Churches] prosequitur tamquam 'Ecclesias sorores', iam 'quasi plena communione' iunctas cum Ecclesia Romana — sicut affirmavit Paulus VI — et earum Pastores, quippe quibus 'concredita sit portio gregis Christi'. Nulla est norma in Codice, quae non faveat itineri unitatis omnium christianorum, et clarae ibi sunt normae pro Ecclesiis Orientalibus Catholicis de ratione hanc promovendi unitatem" (AAS 83 [1991] 493, n. 13).

As one of the founders of the Society for the Law of the Oriental Churches (1969) and a member of its executive board until 1991, Father Žužek's ecumenical commitment has been truly interecclesial and scholarly. Considering all this we can look to none other better qualified to help us gain a proper understanding of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, of which he is at times called the chief architect.

The present volume includes sixteen studies, most of which (12) were written after the promulgation of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. With it the *Kanonika* series is enriched by studies of particular importance, two of which (6 and 8) are being published for the first time, the rest constituting a kind of miscellany of papers already published elsewhere. The range of topics covered is quite wide. In addition to a general presentation of this Code and reflections on the Apostolic Constitution *Sacri Canones*, we find treatments of the following topics: the history of the preparation of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*; the structure of the patriarchal Churches; ecclesiastical power in those Churches (namely, that of the Roman Pontiff, of the Bishops, and especially of the Patriarchs); the application of *oikonomia* in the Eastern Code; the Code in the light of the common canons and ecclesial experience of the Oriental Catholic Churches; specific points concerning the faithful, their rights and obligations; the Churches *sui iuris* and the rites; the description of the Oriental Churches to which the Code is applicable; the concept and the importance of *ius particulare* in the Code; the threefold division of the faithful in the Eastern Code (clergy, religious and laity) in comparison with the twofold division in the Latin Code (clergy and laity); and the authentic interpretation of the Codes with special regard to the laws of the Oriental Catholic Churches. There is also a paper of great breadth: «Incidenza del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* nella storia moderna della Chiesa universale». The only study which does not seem to concern the Eastern Code directly is the one on the jurisdiction of the Orthodox Bishops after the Second Vatican Council; nonetheless it is closely connected with the ecumenical dimension of the present legislation of the Oriental Churches.

As can be easily seen, the author does not make exegetical comments on the individual canons but rather concentrates on the fundamental concepts of the Eastern Code, which is of the utmost importance for the proper understanding of the individual prescriptions of the law. For this reason the title of the book is very significant: *Understanding the Eastern Code*.

The treatment of the various questions takes into account the history of the Oriental Churches, their tradition, their theological understanding, ecumenical implications and comparisons with the Latin Code. All of this reveals the scholarly maturity of the author, makes his conclusions reliable and is indeed of real help in understanding and interpreting the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

Thus, this book can be placed alongside the other very valuable and useful volume of Father Žužek (*Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium,* Kanonika 2, Rome 1992, pp. 378). Although the present volume is of a different nature, it is of no less importance and usefulness. In it have been put together and made available scholarly studies (five in English, two in French, and the rest in Italian), some of which were scattered in publications that are not easily accessible even for scholars in as much as they were meant only for the internal use of associations or meetings of canonists. *Kanonika* deserves our thanks for this praiseworthy initiative. Through these studies the author offers a great ecclesial service for the better understanding of the new common legislation of the Eastern Churches, thereby enriching also canonical scholarship in general.

Z. Grocholewski

Dialogica

Innocenzo Gargano (a cura di), *Jerushalaim.* "I nostri piedi stanno alle tue porte, Gerusalemme" (Salmo 122). Atti del XVII Colloquio ebraico-cristiano di Camaldoli (27 nov. – 1 dic. 1996), (= Koinonia. Dialogo ecumenico ed interreligioso. Testi e Saggi, 4) Pazzini Editore, via dei Martiri 69, 47826 Verucchio (Rimini) 1997, pp. 136.

Come dice il curatore nella Prefazione, è la prima volta che i *Colloqui di Camaldoli,* solitamente improntati al dialogo fra Ebrei e Cristiani, hanno come terzo interlocutore l'Islam. Soffermandosi infatti alle porte di Gerusalemme, Città Santa delle tre religioni monoteistiche, Cristiani ed Ebrei non possono escludere il terzo componente della famiglia di Abramo (p.10). Questi Atti si compongono di un Prologo, cinque capitoli, due testimonianze e due appendici. Il prologo, *Gerusalemme, mistero d'oro*, di Giacoma Limentani, si ispira ai versi di Blake, "un filo d'oro / ... ti guiderà alla porta del cielo / che si apre sopra le mura di Gerusalemme". Il primo capitolo, di Alberto Sermoneta, è meditazione su Isa. 2,2-3 o sulla profezia che predice il confluire di tutti i popoli verso la città alta sulle colline. Il secondo capitolo di Maria Pina Scanu scandisce la salita verso Gerusalemme sui quindici salmi graduali 120-134. Secondo il terzo capitolo, di Amos Luzzatto, il termine *alià*, salita, non ha solo senso geografico. Dalla diaspora babilonese ed egiziana si *sale* a Gerusalemme, situata a 800 m.s.l. del mare. Ma quella salita verso Gerusalemme ha pure il significato di ricostruzione della propria identità. Il quarto capitolo è dell'islamologo Claudio Lo Jacono che riferisce sulla primitiva sacralità islamica di Gerusalemme, detta in arabo al-Quds, La Santa. Il capitolo quinto è del musulmano Abdelwahab Meddeb. Egli ricorda la struttura ternaria di Gerusalemme, ebraica, cristiana e musulmana. "Generalmente i conflitti sono fra due. Ma quando vi è un terzo, qualcosa rompe

la dinamica del bilaterale. Il dissenso oggi è tra ebrei e musulmani". Abdelwahab si augura che i Cristiani siano il "terzo" pacificante. La prima testimonianza, di Anna Bozzo, presenta il volume curato da Abdelwahab Meddeb, *Multiple Jérusalem*, Paris 1996. La seconda testimonianza, di Fioretta Mazzei, ricorda la visita a Gerusalemme di sette pellegrini, tutti di religione diversa, uno dei quali era Giorgio La Pira. Per lui Gerusalemme era Città di Dio, Città della pace, tantoché "perfino da Babilonia si vedono le torri di Gerusalemme". Nella prima appendice a c. di Emanuela Zurlì, Gerusalemme è santuario e *shekhinà* di Dio, donde la predicazione apostolica si apre verso il mondo intero. Nella seconda appendice Agostino da Villa studia la sacralità di Gerusalemme per le tre religioni: per l'Islam, all'inizio è *qibla* (orientamento) della preghiera, quindi meta del viaggio notturno del Profeta (Corano XVII). La Gerusalemme dell'Islam è quindi celeste, come per il cristiano Abelardo che canta "Vera Jerusalem est illa civitas/cuius pax jugis est summa jucunditas". Per gli Ebrei la Gerusalemme terrestre è *conditio sine qua non*. "Non entrerò nella Gerusalemme celeste fino a quando non sarò prima entrato nella Gerusalemme terrestre". Ci auguriamo che i Colloqui di Camaldoli continuino a svolgersi con la franchezza e la poesia di queste pagine.

V. Poggi, S.J.

Juliette Nasri Haddad (par), *Déclarations communes Islamo-chrétiennes* (1954 c. – 1995 c. / 1373 h. – 1415 h.). Textes originaux et traductions françaises. Choix de textes présentés par: J. Nasri Haddad. Sous la direction de Augustin Dupré la Tour s.j. et Dr. Hisham Nashabé, Dar el-Machreq, 1997, pp. 376 + tableaux chronologique.

In 1995 the Institut d'Études Islamo-Chrétiennes of the Université Saint-Joseph, Beyrouth, published in Arabic translation the full text of 26 common Christian-Muslim declarations (cfr. OCP 61, 1995, 615). The present volume presents all these texts in French and where French is not the language of the original declaration, it offers these texts also in their original language (Arabic, English and Spanish). Furthermore, not only are many more texts presented now (46), but the very helpful thematic index has been substantially developed and enriched, especially as to the political dimension. Last but not least, the volume contains extensive tables listing in chronological order not less than 353 inter-religious encounters. For each encounter is indicated the type of meeting, its date, place, the body that sponsored/organized it, the number of participants, the themes and, very usefully, reference to the text in the present volume and/or to the text and report about the meeting in question published elsewhere.

We do not need to underline the value of this present publication, edited and presented in an exemplary manner. The editors who for many years now

have been collaborating in such a creative, examplary way, on the level of academic study as well as interreligious exchange and collaboration, are to be heartily congratulated and thanked for having given the practitioner as well as the student of dialogue this precious tool.

The following remark in their substantial introduction would seem to us especially applicable to their own efforts which began before the Lebanese war, persisted during it and continue vigorously to this day. '... we are only at the beginning of [Christian-Muslim dialogue] its more or less felicitous efforts, its stammerings as it were. The texts here presented testify to this. But they testify also to a courage the greatness and novelty of which should be acknowledged' (p. 7).

We hope that the Institute of Christian-Muslim Studies, with the competent collaboration of Juliette Nasri Haddad, will be able to realize its splendid plan to publish with the same care, and equally beautifully, the non-official texts relating to the Muslim and Christian sides of all those encounters which the tables of the present volume list.

Ch. W. Troll, S.J.

Gnostica

Michel Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*. Pierre Hadot, *"Porphyre et Victorinus". Questions et hypothèses*. Res Orientales IX, Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, Bures sur-Yvette 1996, pp. 157.

Voici un livre qui fera date dans les études gnostiques. M. Tardieu est en effet parvenu à identifier une source commune à l'*Apocalypse de Zostrien* (NHC VIII,1) et l'*Adversus Arium* de Marius Victorinus. L'accord est parfait dans l'exposé de théologie négative I 49,7-10.18-40 de Victorinus et *Zostrien* 64,11-66,12; quant au passage de théologie positive qui suit dans Victorinus, le traité gnostique n'en offre qu'une paraphrase plutôt diffuse.

On ne saurait assez souligner l'importance de cette publication, tant il est vrai que notre compréhension du gnosticisme tel qu'il nous est parvenu à travers les traités de Nag Hammadi ne saurait autrement progresser que par le recouvrement de parallèles précis dans la littérature théologique et philosophique de l'époque où l'on aura composé ces traités. Nous avons montré que la *Protennoia Trimorphe*, dans son économie générale, peut être mise en relation avec le fragment d'Héracléon sur la trilogie ἦχος, φωνή, λόγος, cf. *BiOr* 51 (1994) 94-95: au lieu de Séthiens fantomatiques, nous nous trouvons en face d'une tradition spéculative aux contours mal connus, mais du moins repérables. La découverte de Michel Tardieu, qui nous permet de rattacher à la tradition médio-platonicienne (l'A. avance prudemment le nom de Numénius, cf. p. 112-113 et le commentaire de P. Hadot, p. 114) l'exposé utilisé par *Zostrien* et Victorinus, nous offre un cadre sans doute apparenté. Dans sa

conclusion, l'A. s'exprime ainsi: "je verrais bien dans cette même Alexandrie de la fin du II[ème] siècle ou du tout début de III[ème], où avait pénétré l'influence de Numénius, le milieu culturel dans lequel l'auteur du *Zostrien* aura composé son oeuvre à la manière des Moïse atticisants" (p. 113).

Il reviendra aux spécialistes de déployer les nouvelles perspectives que nous ouvre cet ouvrage, qui se recommande par la rigueur de la démonstration et la profondeur des analyses; deux contributions critiques de P. Hadot (p. 113-114 et 117-125) viennent encore enrichir le volume. Nous nous contenterons de proposer ici quelques impressions de lecture.

Le premier chapitre, l'"Histoire d'une découverte", décrit les étapes de la recherche et tout ce que l'A. doit à ses devanciers. Le chapitre II propose des éléments de chronologie; on corrigera en "394" la date de la dernière inscription hiéroglyphique (p. 19b). Contrairement à l'A. (p. 22b), nous n'arrivons pas à prendre au sérieux la notice du *Panarion* 26,17,4-9, sur la présence de Gnostiques égyptiens que le brave jeune Épiphane aurait démasqués: ce n'est pour nous que l'énième apparition du "Potipharmotiv" — l'allusion est explicite — et le contexte paraît être davantage celui de la magie noire que de la gnose spéculative. Les circonlocutions de *Pan.* 31,7,1 autour d'un ἔτι pour nous assurer de la diffusion des Valentiniens en Égypte ne sont pas de meilleur aloi et l'on sait quel amalgame hérésiologique fut opéré autour de l'arianisme: que l'on songe au catalogue du *Tome aux Antiochiens* de 362. Bref, Épiphane, qui partage avec Jérôme de fâcheux traits de caractère, n'est pas le garant le plus fiable quand il parle de son cru.

Le chapitre III, avec la synopse latine-copte, est capital; le texte copte sera repris dans l'édition critique du chapitre IV. Il suffit de jeter un coup d'oeil sur l'édition princeps des *Nag Hammadi Studies* 31, Leiden 1991, pour se rendre compte du pas accompli dans la reconstitution du traité. On pourra évidemment s'interroger sur divers points. En 64,24 (p. 35 et 49), ⲉⲧϫⲓⲟⲟⲣ ⲙ̄ⲙⲟϥ correspondrait bien au "definitum" du latin, quelque chose comme πεπερασμένος en grec, cf. ⲁⲧϫⲓⲟⲟⲣ dans l'*Évangile égyptien* (références dans Folker Siegert, *Nag-Hammadi-Register*, Tübingen 1982, 23). Plotin s'insurgera contre cette idée, cf. *Ennéade* V, 5,11: οὔτ' οὖν πρὸς ἄλλο οὔτε πρὸς αὐτὸ πεπέρανται (sc. τὸ ἕν). Que faire de ⲙ̣[ⲉⲛ] en 66,5? Les lignes 66,22-23 sont rapprochées d'un fragment de Numénius; ⲁⲩⲱ ⲡⲏ ⲉⲧϥ̄ⲛⲁϭⲓⲛ̣[ⲉ ⲙ̄]ⲙⲁϥ ϣⲁϥⲧⲣⲉϥϣⲱ̣[ⲱⲧ] est traduit: "Et qui a à Le trouver, il lui faut distinguer". Le passage est rendu difficile par l'accumulation des pronoms à la troisième personne, mais l'infinitif causatif nous semble de toute façon mal rendu. En couple avec ϭⲓⲛⲉ, on aurait pensé à une forme de ϣⲓⲛⲉ, si cela avait été paléographiquement possible.

Parlant du "copte philosophique", l'A. remarque qu'il s'agit là d'un "domaine de la coptologie et des études gnostiques encore inexploré". Dans ce sens, le Commentaire nous offre un matériel de qualité. Mais on se heurtera toujours à l'incurie diffuse des traducteurs des traités de Nag Hammadi. Si celui du *Zostrien* n'était "pas entièrement dépourvu de métier et d'habileté",

il n'a pas toujours compris "ce qu'il traduit et écrit" (p. 82-83). Un autre problème à approfondir est l'abondance de bohairismes dans ce traité et quelques autres qui lui sont doctrinalement proches; on verra déjà A. Khosroyev, *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*, Altenberge 1995, 49-50.

Il convient de saluer dans ce Cahier de belle facture — la composition informatique a parfois laissé d'énigmatiques étoiles dans les marges — un travail d'intérêt exceptionnel.

Ph. Luisier, S.J.

Historica

Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalco (a cura di), *Umanità e nazioni nel diritto e nella spiritualità da Roma a Costantinopoli a Mosca* (= Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi), Herder editrice e libreria, Roma 1995, pp. xxx + 164.

Il volumetto reca gli atti del XII seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla Terza Roma». La prima parte (v-xxx) oltre all'indice e al programma dei lavori, riporta il documento introduttivo e un'utile sintesi dei seminari precedenti (1981-1991). Il seminario (di cui si pubblica poco più della metà degli interventi) si distingue per la varietà degli orizzonti geopolitici proposti, con un occhio di riguardo per le varie scuole storiche.

Come è noto, nei presupposti giuridici dell'impero romano non si riscontrano le concezioni, ben più moderne, di Stato e nazione. Già nel pensiero ciceroniano si riscontra l'idea di un impero sovranazionale (A. Malenica, 5-15), anche se questo concetto — legato al ben noto topos dell'impero senza fine — non coincide del tutto con l'idea di *oikoumenē* formulata dai greci e poi sviluppata in senso cristiano (J. Irmscher, 17-24). Il rapporto tra 'romani' e 'greci' diviene più contraddittorio a Bisanzio (C. G. Pitsakis, 17-42), ma la tradizione oggi nota come *Rōmēiosynē* confluirà nel *millet* ottomano (V. Poggi, 43-53), e avrà sviluppi notevoli nell'Europa orientale (A. N. Sacharov, 55-62; C. Alzati, 73-84), senza peraltro ostacolare le singole autocoscienze nazionali, come nel caso del regno serbo (S. Šarkić, 63-71).

L'ideologia 'romana' dà luogo a un articolato linguaggio geopolitico: sembra promettente il grafico della terminologia ottenuto dall'esame di testi russi del XVI sec. (G. Maniscalco Basile, 99-104). L'approfondimento di questi temi nelle singole letterature nazionali permette di 'scoprire' fenomeni sinora studiati soprattutto per l'Occidente, come quello delle genealogie leggendarie in Romania (A. Pippidi, 85-98), sulle riflessioni politiche della pubblicistica in Russia (L. E. Morozova, 105-117), e sull'influenza della Russia stessa verso la cultura romena (119-30). Influenza rappresentata dall'idea di Terza Roma, il cui valore di «forma simbolica» è recuperato da C. G. De

Michelis (137-47); un valore culturale più che istituzionale, del resto riscontrabile nel parallelo occidentale del Sacro Romano Impero, sopravvissuto fino al 1806 e significativamente non ripristinato dal Congresso di Vienna (K. O. Freiherr v. Aretin, 131-6).

G. Traina

Ignace Kratchkovsky †, Françoise Micheau et Gérard Troupeau (Éds), *Histoire de Yaḥyā ibn Sa'īd d'Antioche*, Édition critique du texte arabe préparée par I. Kratchkovsky † et traduction française annotée par F. Micheau et G. Troupeau, (PO, tome 47, fascicule 4, N° 212), Turnhout/ Belgique, Brepols 1997, pp. 369-560.

Bartolomeo Pirone (a c. di), Yaḥyā al-Anṭākī, *Cronache dell'Egitto Fatimide e dell'Impero bizantino (937-1033)*, a cura di Bartolomeo Pirone (= Patrimonio culturale arabo cristiano, 3; Di fronte e attraverso, 434), Jaca Book, Milano 1998, pp. 400.

I primi a scoprire il valore e l'interesse di questa cronaca araba di quasi mille anni fa sono stati nel secolo XIX Michele Amari e il russo Viktor Von Rosen. Il Padre Louis Cheikho nel 1909 cura insieme al barone Carra de Vaux e a Ḥabib Zayyat l'edizione dell'originale, *Annales Yahyia ibn Saïd*, in *Eutychii annales II*, Beyrouth-Paris 1909 (CSCO v. 51). Nel 1924 e nel 1932 Ignazio Kratchkovsky e Aleksandr Vasilev danno nella PO una prima e una seconda parte del testo arabo con versione francese. Nel 1990 esce a Tripoli di Libano, 'Umar Tadmurî, *Yaḥyā ibn Sa'īd al-Anṭākī, Tārīkh al-Anṭākī, al-ma'ruf bi-ṣilat Tārīkh Utīkhā*, ancora con il testo arabo, con utili commenti, a prova dell'interesse di quest'opera per la storia islamica. Finalmente nel 1997 la PO completa l'impresa iniziata da Kratchkovsky e Vasilev, pubblicando il rimanente testo arabo già preparato da I. Kratchkovsky †. L'ultima parte della versione francese, appena abbozzata dal Vasilev e ripresa da M. Canard, è rielaborata e portata a termine da Françoise Micheaud e Gérard Troupeau e viene qui pubblicata con il completamento del testo originale arabo. Ci congratuliamo con la PO per aver perseverato nel condurre in porto l'impresa. Adesso tutto il testo arabo e tutta la traduzione francese con relativa annotazione possono leggersi e consultarsi con frutto nella PO. Ammiriamo il lavoro dei due studiosi che hanno contribuito ciascuno con la sua speciale competenza, F. Micheaud di storica e G. Troupeau di paleografo filologo arabista. Questo fascicolo contiene pure gli indici di nomi di persona e di tribù, nonché di nomi di luoghi. Tali indici si riferiscono non soltanto a questo fascicolo ma anche ai due fascicoli della PO in cui erano apparse precedenti sezioni dell'opera di Yaḥyā.

Veniamo ora alla seconda pubblicazione che riguarda altrettanto l'opera storica dello stesso autore cristiano Yaḥyā ibn Sa'īd al-Anṭākī. Fa parte di collana della Jaca Book, destinata a diffondere la conoscenza della lettera-

tura araba, promossa dallo specialista P. Samir Khalil, che scrive la prefazione, come al solito molto ben informata e chiara sull'autore, la sua storia, la sua produzione letteraria, e il suo recupero da parte degli orientalisti europei dalla metà del secolo XIX. In questo volume Bartolomeo Pirone, docente di lingua e letteratura araba nell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, traduce in italiano e annota opportunamente tutto lo scritto di Yaḥyā. Si basa sull'edizione del testo arabo di Cheikho. Il suo lavoro era già in stampa quando usciva nella PO l'anno 1997 l'ultima parte della Storia di Yaḥyā.

Il cristiano arabo Yaḥyā ibn Sa'īd al-Anṭākī, melkita, quindi accomunato a Bisanzio dalla accettazione del concilio di Calcedonia, abbraccia l'epoca che precede la sconfitta decisiva dei Bizantini a Manzikert nel 1077. Yaḥyā non ha un orizzonte limitato all'Egitto, il paese dove vive la maggior parte della vita, né alla nativa Antiochia, dove rielabora per la terza volta la sua redazione, in base a nuovi documenti. Le notizie più varie lo interessano. Da un califfo che è stato deposto ed accecato (p. 54) a un astro nuovo apparso nel cielo (p. 83), al re cristiano della Nubia che fa un'incursione in Egitto (p. 85) alla pietra nera che, avendo subito danni, è restaurata e riposta con sacro rispetto nella Kaaba (p. 86), dai terremoti che scuotono e sconquassano diverse zone della terra e perfino Santa Sofia di Costantinopoli (pp. 86, 106, 199), a un varo tragico, per assistere al quale, 500 persone fanno capovolgere il natante sul quale si affollano e annegano miseramente (p. 98), a un patriarca di Gerusalemme vessato e infine ucciso da esoso funzionario musulmano (113-115), alle vicende della bella Teofano (pp. 103-105, 134-135, 137). Ma queste pennellate di vario colore non distolgono dal riflettere sulla storia, basata sulle fonti più accreditate. Basti constatare come ne esce campita la figura dell'imperatore Basilio Bulgaroctono, funzionale rispetto alla scoperta e riesumazione dell'opera di Yaḥyā da parte del barone Viktor Romanovič von Rosen, *Императоръ Василій Болгаробойца, Извлеченія изъ Лѣтописи Яхъи Антіохійскаго, Запикси Императорской Академіи Наукъ*, С.-Петербургъ 1883. Yaḥyā, cristiano del Vicino Oriente, non dimentica neppure l'evangelizzazione della Russia nel 988 (p. 196). E finalmente Yaḥyā dedica numerose pagine alla complessa e misteriosa figura del califfo al-Ḥākim, che passa dall'estrema intolleranza alla più grande liberalità, si diletta di sadomasochismo (p. 324) e diviene per i Drusi una specie di ideale esoterico, se non addirittura una divinità. Al-Ḥākim è talmente bizzarro e contradditorio nel suo modo di comportasi che Yaḥyā cerca di trovare l'origine patologica di simile condotta. "Causa della perversità da lui mostrata in tutte quelle strane e contrastanti azioni ... fu una sorta di maligno e patologico umore al cervello ... una specie di ipocondria e alterazione mentale sin da quando era giovinetto" (p. 286).

Forse se avesse saputo che si stava completando l'edizione e traduzione iniziata da Kratchkovsky e Vasilev, Pirone avrebbe atteso ancora qualche mese, pur di giovarsene, riempiendo qualche lacuna rimasta nella sua versione. Per es. l'Asfargian di p. 324 che lo lascia perplesso è Vaspurakan

(PO 1997, p. 463 n. 51). "Una loro fortezza conosciuta sotto il nome di Ibrīm" (p. 91) della quale confessa in nota di non conoscere l'identificazione (p. 91 nota 30), non è altro che il famoso Qasr Ibrīm molto importante per l'archeologia della Nubia cristiana.

Con tutto ciò la qualità della traduzione, la presentazione funzionale del testo, sottotitolato e suddiviso in agili paragrafi, le centinaia di note esplicative, la veste tipografica nitida e accurata permette ai lettori di questa buona versione di familiarizzarsi facilmente con uno storico cristiano arabofono di grande levatura.

V. Poggi, S.J.

Roberto Morozzo della Rocca, *Le Chiese ortodosse: Una storia contemporanea* (= Storia della Chiesa e dei movimenti cattolici, 28), Edizioni Studium, Roma 1997, pp. 213.

L'Autore indica sin dall'inizio una parola chiave per capire l'Ortodossia: "Ortodossia e nazione". Lo annuncia attraverso un'Introduzione (pp. 7-25) e tre capitoli che concernono tre aree diverse dell'Ortodossia: I. La Chiesa dell'area greca e balcanica (pp. 27-113); II. L'Ortodossia del mondo russo (pp. 115-174) e III. Le antiche Chiese orientali ortodosse (pp. 175-207). Segue un indice dei nomi di persona (pp. 209-215).

Avendo analizzato il libro su *Rassegna di teologia* 39, 1998, voglio qui attirare l'attenzione su altri punti. Un contributo dell'Autore consiste nella spiegazione di termini difficili in maniera semplice. Così, filetismo è definito come atteggiamento ereticale di cui, secondo Costantinopoli, si sarebbero macchiate più o meno tutte le Chiese ortodosse in quanto credettero alla tentazione del nazionalismo (p. 13). Offre qualche spunto interessante sulla liturgia come catechesi e sul potenziale di rinascita che offre il monachesimo (p. 129); cose da tenere presenti, in occidente, quando si parla dell'approfondimento della fede. Interpreta gli *starcy* in termini di chiaroveggenza e di disponibilità totale (pp. 130-132); e nel rapporto tra questi e gli slavofili getta una luce su sviluppi ecclesiologici ortodossi russi dell'ultimo secolo in Russia (cfr. pp. 126-142). Interessante notare che nel 1971 il patriarcato di Mosca cancella solennamente gli anatemi contro l'antico Raskol (p. 157). L'interesse religioso dell'intelligencja russa, che sembrava distante ai tempi di Chruščev, si è risvegliato nella scia della perestroika (pp. 157-159). La situazione delle Chiese orientali noncalcedonesi è descritta fra difficoltà e speranza, attraverso riforme dalla gerarchia (p. 193) ma anche attraverso il monachesimo (p. 194).

Come suggerisce il sottotitolo, questo lavoro introduce nel mondo contemporaneo le Chiese orientali, tante volte ignorate e che hanno dovuto soffrire in silenzio, nel mondo contemporaneo. Ciononostante, al di là degli spunti perspicaci si può rammaricare che non ha consultato l'opera di W. de Vries né il libro recente di E. Chrs. Suttner, *Kirche und Nationen I, II*,

Würzburg 1997, che esisteva già in forma di articoli separati. Ma l'utilità di un volume piuttosto divulgativo, che affronta però i problemi teologici, è ovvia e gli auguriamo ogni successo.

E. G. Farrugia, S.J.

Islamica

Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West*. A study of Muir, Margoliouth and Watt, The Islamic Foundation, Leicester, 1996, pp. xix+394.

For Muslim believers and others intent upon a deeper understanding of Islam, the meditation and the critical study of the message of the Qur'an and the biography (*sîra*) of the Prophet Muhammad are, and will always remain, of primary and central importance.

The present work is a revision of the doctoral thesis of the author, a Ghanean Muslim scholar teaching at the University of Birmingham (UK). It sets out to critically appraise the image of Muhammad depicted in the relevant writings of three outstanding British scholars of Islam, William Muir (1819-1905), David Samuel Margoliouth (1858-1940) and William Montgomery Watt (b. 1909-). However, there exists such a rich library of varied, high quality studies on the Prophet of Islam in western languages other than English, studies the tenor and content of which have an originality all their own, that one may be forgiven for wondering whether the three scholars chosen by Buaben furnish more than *a particular* image of the Prophet Muhammad in the West.

After tracing in a few pages 'the medieval European view of Muhammad', a relatively short chapter introduces and critically comments on William Muir's famous *Life of Mahomet* (first 1861, 1876; 1894). More detailed and original is the introduction to the relevant writings of Margoliouth in chapter three. The second part of the book, which makes up about two thirds of the whole work, presents first, on 35 pages or so, a 'survey of twentieth-century literature.' Much of the writing referred to in these pages is not directly related to the image of Muhammad and hence takes the reader somewhat away from the focus of the work, i.e., the image of the Prophet Muhammad or, more precisely, the ongoing effect of the medieval image of the Prophet Muhammad on relevant modern scholarship in the West.

Chapter five offers on 130 or so pages a critical appreciation of Montgomery Watt's two major volumes, *Muhammad at Mecca* (1953) and *Muhammad at Medina* (1956). The author mentions a private interview with Watt in 1990 and a questionnaire sent to him in May 1994. Hence, readers may well have looked for some trace of a debate between the author and Watt — who after all is still with us — with regard to some of Buaben's at times severe and far-reaching criticisms and assessments of Watt's positions.

Such readers will be disappointed. Would it not have been fascinating to have Watt's reactions to at least a number of Buaben's critical assessments in the present study?

Buaben's central concern has been to investigate 'the medieval polemical image of the Prophet and its survival in our period of enlightened scholarship.' He would like to consider his work a contribution to the much-needed task 'to excise from people's consciousness some of the medieval war psychosis propaganda which has created a caricature in the minds of many people' (xvii). He comes to the conclusion that the works of the three scholars discussed bring out some of the medieval stereotypes. To avoid a misreading of his intentions Buaben states that 'it is not anti-West or anti- a particular scholar, be it Muir, Margoliouth or Watt, to suggest that a particular line of reasoning or a model used to assess the Prophet of Islam needs rethinking or may even be entirely wrong' (302).

The style and organization of the material are not brilliant and there seems to be an overall lack of systematic analysis and detailed critical discussion, based on clearly formulated criteria, i.e. critical 'canons.' The three authors examined in the present work, especially Watt, would seem to have done better in this particular respect than Buaben himself — however objectionable some of their formulations and conclusions may have to be assessed. Furthermore, too much space seems to have been given to not directly relevant reviews and comments by other scholars on the works discussed. Buaben's own critical comments and analyses turn out, in fact, to be relatively short and meagre. However, the present work does offer a valuable introduction and summary of the three authors and their relevant writings.

A few passages seem to lack clarity. To quote just one example: commenting on Watt's statement on the continuing influence of the 'distorted image' of the Western understanding of Islam Buaben writes: 'This therefore makes dialogue, which he [Watt] considers despite all its inherent scepticism and possible dangers as mutual witnessing, to be imperative' (p. 192).

In the conclusion of his work Buaben approvingly states Gibb's observation that 'in the case of Islam, it [religion] has to be studied from its own principles and standards' (p. 329). This reviewer would agree, in so far as the scholar, Muslim believer or not, is reminded of the moral obligation to strive first, on the basis of a thorough critical study of the primary sources, to understand empathetically, and then to present objectively, the principles and standards of Islam as Muslim faith perceives them. Yet, is it fair to blame a scholar of the life of Muhammad to have returned 'to a medieval position' (p. 319) in case he or she — after having honestly tried to proceed in the way indicated — has come to certain critical conclusions that others may well view as militating against the belief, stated by M. M. Ahsan, namely that 'Muhammad (peace be upon him) stands out as a perfect embodiment of Islam itself' (p. xiv)? In other words, this reviewer wonders whether the author makes sufficient room for qualifying as respectable, as far as schol-

arly intelligence and probity of intention are concerned, scholarly assessments that are honestly reached, in the context of a position that remains uncommitted to the faith position of Islam.

We would plead for a clearer distinction, for example, between the scholarly quality of a study relating to the biography of Muhammad, and the fact of the scholar in question accepting or not accepting the Muslim vision of faith to which the *umma* invites. Dialogue presupposes the mutual acceptance of faith visions that not rarely vary substantially, and at the same time thrives on the kind of scholarly efforts at mutual clarification and critique of which the present work would seem to be a valid instance. We eagerly await further publications of the author in this vital area of research and writing.

Ch. W. Troll, S.J.

A. G. Ravan Farhadi, *Abdullah Ansari of Herat*. An early Sufi Master (= Curzon Sufi Series, directed by I. R. Netton), Curzon Press, London 1995, pp. xiv + 158.

Herbert. W. Mason, *al-Hallaj* (= Curzon Sufi Series, directed by I. R. Netton), Curzon Press, London 1995, pp. xv + 107.

Leonhard Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity*. The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari (= Curzon Sufi Series, directed by I. R. Netton), Curzon Press, London 1995, pp. viii + 344.

Carl W. Ernst, *Ruzbihan Baqli*. Mysticism and the Rhethoric of Sainthood in Persian Sufism (= Curzon Sufi Series, directed by I. R. Netton), Curzon Press, London 1996, pp. xxvi + 181.

The first four volumes of this most welcome series deal with outstanding figures of classical Sufism in the Arabic and Persian languages and are written by scholars well-known in their field of specialization.

The series wants 'to provide short introductions to a variety of facets of the subject, which are inaccessible both to the general reader and the student and scholar in the field. Each book will be either a synthesis of existing knowledge or a distinct contribution to, and extension of, knowledge of the particular topic.'

Farhadi's work on Ansari represents the first succinct overall introduction in the English language to this very important figure of Sufism who combined orthodoxy according to the Hanbali school of law with interiority. The chief translations and analyses of Ansari in western languages hitherto had been in French, above all by the pioneering Ansari scholar Serge de Laugier Beaureceuil whose contributions are throughout acknowledged. The work offers fresh insights into the life and spiritual development of Ansari.

As to the monograph on al-Hallaj by Herbert W. Masson, there is probably no scholar in the English speaking world better qualified to present a short life of the towering 10th century figure Islamic religious life and

thought. Masson, novelist, scholar of classical Islam and well-known translator of the monumental 4 volume work of L. Massignon on al-Hallaj adds precious samples of the poetry and prose of al-Hallaj in English translation. The volume would seem to be the best succinct introduction to al-Hallaj in English.

Leonhard Lewisohn's study of Mahmud Shabistari differs from the two works previously introduced in that it constitutes an in-depth and original study of a Sufi master and poet whose impact on post-Mongol Islam in the vast areas of Asia that have been shaped by Persian language, can hardly be overestimated. The book certainly is the first scholarly overall presentation of Shabistari to the western world. Furthermore it elucidates in original ways the links between Shabistari's outlook and thought with mainstream Islamic theology and jurisprudence as well as with Muslim philosophy and the Persian literature of his times which were marked by cultural pluralism. The work should be of special interest to scholars concerned with Islam and Iranian culture. It contains a substantial bibliography and indexes of names, technical terms and Koran references worked in one.

Not less original is the study of one of the outstanding figures of Persian Sufism, Ruzibihan Baqli (d. 1209), by Carl W. Ernst. He is known for his substantial contributions to the study of Sufism, especially in the context of South Asia. The preface, written in masterly clarity and command of the subject, helps the reader to appreciate the eminent place which the relatively little known Ruzibihan holds as 'a vital resource for understanding the experiential basis, not simply of Persian Sufi literature, but of Sufism and indeed mysticism in general' (p. xi).

The work also presents an overview of Ruzibihan studies hitherto and explains the objective of presenting the "lives" of Ruzibihan. In doing so Ernst articulates and describes the structures of mystical experience in Ruzibihan's writings through analysis of his rhetoric and sainthood. The work includes first translation's of some of Ruzibihan's "theophanies of majesty" and "theophanies of beauty".

This original study certainly will greatly help to bring a new and larger audience to the Sufism of Ruzibihan. It would seem to be a model of studies of comparable nature and scope.

Ch. W. Troll, S.J.

Hugh Goddard, *Muslim Perceptions of Christianity*, Grey Seal, London 1996, pp. x+210.

In the present study, a further addition to the valuable CSIC Studies series on Islam and Christianity, the author, a British scholar known for his contributions to the study of Christian-Muslim relations, examines questions like these: what do Muslims, past and present, think of Christianity and in

which ways and for what reasons their perceptions of Christianity have changed over the centuries? Has there been a rethinking about Christianity among Muslims in recent years, in some ways corresponding to the Christian reassessment of Islam?

Goddard's approach reminds the reader of the fact that relations between different faiths are a two-way process and that, therefore, when assessing other faiths it is essential to keep in mind what the other thinks of one's faith. Furthermore, by the present introductory study he certainly helps both Christians and Muslims 'to see how Muslims have come to see the Christian faith, and to appreciate some of the factors that have led to what, at the very least, must be called a certain level of misunderstanding' (p. ix).

The book first presents the qur'anic foundation of Muslim perceptions of Jesus, Christians and the Bible and evaluates the qur'anic data in the light of the peculiar historical situation that obtained during the life-time of the Prophet when the Qur'an was proclaimed. The consideration of the context makes it clear that the Qur'an hardly understood Christianity in the same way as mainstream Christianity (as it expresses itself, for instance, regularly in conciliar teaching) understood itself then and understands itself today. Hence, it has been argued, these Muslim perceptions do in no way not put into question the beliefs of mainstream Christianity and, hence, do not stand in the way of good relations between Christians and Muslims. However, the author is right in stating the 'fact' that 'Muslims have almost without exception taken the Qur'an to be denying mainstream Christian ideas too' (p. 16).

During the classical period we have a wide spectrum of Muslim opinion on Jesus, Christians and the Bible. This is in part explained by the fact of very different historical contexts. During the early modern period, i.e. from the eighteenth to the early twentieth century the author observes a number a new approaches, themselves 'a reaction to new phenomena associated with the Western world and its influence within the Islamic world, namely imperialism, liberalism and mission' (p. 58).

More than half of the text offers an analysis of contemporary Egyptian Muslim literature on Jesus, the Bible and Christianity. He classifies the relevant authors and in the categories of polemical, eirenical and intermediate and concludes with a very short survey of analogous materials from other parts of the Islamic world. The book contains, very helpfully, an updated (up to 1995) and quite comprehensive bibliography, including most of the relevant French titles but, alas, almost none of the many relevant German, Italian and Spanish ones.

The work is clearly structured and lucidly written. Although the analyses of the various individual writers discussed within the parameters of this work have to remain of a somewhat summary nature, yet not a few characterizations of peculiar Muslim stances are strikingly well put. The present reviewer found particularly enlightening, for instance, the pages on Muhammad Nuwaihi, Hasan Hanafi, Mustafa Mahmud and on Mahmud

Abu Rayya. In any case, the work gives a good survey of the status quo and provides many insights and points for reflection. Persons committed to the ongoing process of Christian-Muslim dialogue and its critical study will be grateful for this introduction to one of the key issues in Christian-Muslim dialogue.

A few recent publications, almost all of them in German, deal with the mystical Muslim perceptions of Jesus, Mary and the Christians. Among these Annemarie Schimmel's *Jesus and Maria in der islamischen Mystik* (München: Kösel, 1996) merits special mention here (cfr. OCP 64 [1998] 226-227).

Ch. W. Troll, S.J.

Louis Massignon, *Les trois prières d'Abraham* (= Patrimoines, Institut International de Recherches sur Louis Massignon), Les Éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 198.

Mary Louise Gude, *Louis Massignon. The Crucible of Compassion*, University of Notre Dame, Notre Dame and Lodon 1996, pp. 284.

"Le tre preghiere di Abramo (Gen 18,10-33, Gen 21, 9-21 e Gen 22, 1-19) — scrive L. Massignon — continuano a far sorgere davanti a noi avversari insistenti per i quali Abramo pregò. Sodoma o l'uranismo, scandalo culturale spesso doloroso. Ismaele, l'islam, monoteismo degli esclusi, senza foro interno e senza speranza, ben lungi dall'identificarsi soltanto con un'eresia razziale araba. Isacco, giudaismo, nazione isolata eppure predestinata, impossibile a ridursi a dissolvente delle patrie altrui" (p. 29). Nell'*Avant-propos* Daniel Massignon, figlio di Louis Massignon, illustra il significato di questo libro. Louis Massignon compose tra gli anni 1912 e l'anno della morte, il 1962, varie redazioni delle tre preghiere. Nel 1912 redige la *Prière pour Ismaèl* intitolandola originariamente *Exil d'Ismaèl.* Tra il 1925 e il 1927 redige la *Prière sur Sodome* e ritocca la seconda preghiera che intitola *Hégire d'Ismaèl.* Nel 1929 fa stampare 110 esemplari della *Prière pour Sodome* lievemente corretta. Nel 1929 ne fa stampare una terza redazione che distribuisce a 134 persone determinate. Nel 1935 redige nuovamente *Hégire d'Ismaèl* e fa precedere le due preghiere da un *Liminaire*. La terza preghiera appare la prima volta nelle *Trois prières d'Abraham* pubblicate in *Dieu vivant* nel 1949. E benché considerasse incompleta la terza preghiera, Massignon muore nel 1962 senza portarla a termine.

È sembrato allora opportuno all'Institut International de Recherches sur Louis Massignon di riunire in un volume il *Liminaire* del 1935 (qui pp. 23-29), *La Prière sur Sodome* del 1949 (qui pp. 33-57), *L'Hégire d'Ismaèl* del 1935 (qui pp. 59-118) e, infine, *Le sacrifice d'Isaac* (qui pp. 125-128) pubblicato la prima volta in *Dieu vivant* nel 1949 e stampato senza modifiche in *Parole donnée* nel 1962. Alla fine del volume vi sono i 3 Annessi, **A, B** e **C**. L'annesso **A** contiene quattro sezioni: 1) indirizzi di persone cui inviare la pubblica-

zione delle tre preghiere nel 1949. 2) reazioni all'invio del 1929 (di M. Asin Palacios, G. Bonoure, R. de Boyer Sainte-Suzanne, Ch. du Bos, St. Fumet, Ch. Henrion, Ch. Journet, B. Lavaud, S. Lebreton, J. Maritain, R. Martin du Gard, M. Riquet, A. Combes). 3) reazioni all'invio del 1949 (di J. B. Montini, A. Clarac, A. Combes, G. Dumézil, J. Genet, Dom Marie-Albéric, Raïssa Maritain, M. Merleau-Ponty). 4) elenco degli associati che si impegnano a collegare la recita dell'*Angelus* alle tre preghiere di Abramo: al mattino per Isacco, a mezzogiorno per Ismaele, alla sera per Sodoma. L'Annesso **B** contiene a sua volta tre sezioni: 1) lista dei destinatari della *Hégire d'Ismaèl* del 1935. 2) reazione di destinatari di quell'invio (P. Mulla, J. Muḥammad 'Abdeljalil, J. de Menasce, J. Maritain). 3) reazioni di altri destinatari (card. E. Pacelli, M. Blondel, P. Claudel, J. Guitton, J. Joergensen, J. Maréchal). L'annesso **C** contiene piani e schemi redazionali del *Sacrifice d'Ismaèl.* L'ultimo annesso, il **D** è il racconto redatto da Massignon lo stesso 18 luglio 1934 dell'udienza concessagli da Pio XI.

È un contributo alla conoscenza approfondita della figura e dell'opera dell'islamologo francese.

Il secondo è un libro leale e onesto già dal titolo e dal sottotitolo. Infatti *Louis Massignon* corrisponde a una biografia esauriente per il lettore anglofono del famoso islamologo francese, effettivamente accompagnato in queste pagine, passo passo, dalla vita alla morte. Il sottotitolo, *The Crucible of compassion*, Crogiuolo di compassione, indica una buona chiave di lettura per capire e sintetizzare la personalità e l'opera di lui. Dalla culla, quest'uomo porta con sé una natura ricca e sensibile. Eredita dal padre, artista, libero pensatore, eppure accessibile al fascino di Giovanna d'Arco e dalla madre di solida fede cattolica. È intelligente e geniale, frequenta la stessa scuola di Henri Maspero e condivide con il futuro sinologo, morto ancor giovane in un lager nazista, la passione per gli studi, pure di lingue e culture esotiche. Il libro segue il suo sforzo di impadronirsi dell'arabo, fino a tenere corsi in arabo all'università del Cairo, il suo ritorno alla fede cattolica praticata nell'infanzia, al seguito di un incontro con l'islam e con musulmani concreti, attraverso un'avventura iraqena che rischia di finire tragicamente. Descrive l'interesse del protagonista per la mistica islamica, incarnato nella sua opera più famosa su al-Hallaj, ucciso come eretico per essersi proclamato, nell'estasi, la verità. Massignon coglie nella religione islamica il senso sacro dell'ospitalità. E dedica tutta la sua vita a studiare e far conoscere questa religione ai non musulmani. È una vita di studioso e di professore universitario, sempre alimentata da questo ideale.

Seguendo fedelmente la cronologia della vita, il libro non si perde in questa o in quella problematica affrontata da Massignon. Non cede alla tentazione di perdere il filo, attraverso il numero o la complessità delle istanze. L'Autrice non ignora i numerosi scritti di questo studioso fecondo, né la ricca bibliografia, soprattutto in francese, che gravita attorno alla sua vita e alla sua personalità. Conosce il libro di Guy Harpigny, che scruta il fondo

mistico di lui, attraverso santa Ludwina, Joris Karl Huysmans e lo spretato Joseph Antoine Boullan; non tace sugli scritti che parlano dell'amicizia particolare di Massignon per Luis de Cuadra, convertitosi all'islam e poi suicidatosi, lasciando un'impronta indelebile su di lui. L'A. ha letto i libri di Jacques Keryell che riferiscono dell'amicizia di Massignon con Mary Kahil, amicizia spiritualizzata dall'ascesi di lui, dall'ideale della *badaliya* o mistica sostituzione in favore degli altri. L'A. attinge a Camille Drevet, che studia l'influsso gandhiano su Massignon e ai lavori che affrontano il suo desiderio di imitare de Foucauld, accompagnandosi a lui nel deserto algerino. Massignon resiste a quel fascino e prende la decisione di formarsi una famiglia; ma riesce più tardi a divenire sacerdote sposato di rito orientale. La vita di Massignon comprende pure il suo impegno politico, protratto instancabimente fino agli ultimi anni, dopo le due guerre in cui ha servito la Patria. Massignon non è sionista e favorirebbe l'internazionalizzazione di Gerusalemme. Predica la non violenza contro la guerra di Algeria. Non mancano, infine nel quadro la sura della Caverna, i dormienti di Efeso, i pellegrinaggi alla Salette, i digiuni di protesta, il dolore fisico come la nevrite che lo costringe a una degenza di due settimane in ospedale a Mosca.

Il libro non soltanto riempie una lacuna fornendo all'anglofonia un ritratto a tutto campo di Massignon. Già c'è, è vero, in inglese, il contributo essenziale di Herbert Mason. Eppure, questa bella biografia, non prolissa, esauriente ed equilibrata, dovrebbe tradursi anche in altre lingue.

V. Poggi, S.J.

Ian Richard Netton, *Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam*. Curzon Press, London 1996, pp. xiv+162.

In the present volume the author, who has made himself a name as historian of Muslim philosophy, presents in a slightly revised form ten of his minor essays written and published separately during the past fifteen years or so. They explore 'various facets of the Islamic search for knowledge, or the multifarious dimensions of that knowledge or, by neat contrast, especially in the first essay, the search for knowledge about Islam' (pp. vii-viii).

An extended preface introduces each of the essays, showing them to be 'linked by a common theme' and yet each of them also being 'a self-contained unit.' An eight-page index of names, titles, technical terms in Arabic and a few subjects should be of help to anyone eager to follow up one or the other of the numerous interesting data, authors and themes touched upon in the learned and wide-ranging discussions of this useful collective volume.

Ch. W. Troll, S.J.

Ian Richard Netton, *Text and Trauma*. An East-West Primer. Curzon Press, London, 1996, pp. xiii + 162.

In the present clearly structured, concisely written and well-documented monograph the well-known British scholar of Islamic thought makes an original contribution to the debate on blasphemy, surely one of the most significant and intensely debated issues in and between the 'worlds' of Islam and Christianity during the past two decades. He analyses three selected novels: Naguib Mahfuz's [1911] *Children of Gebelawi*, Salman Rushdie's [born 1947] *Satanic Verses* and Kazantzakis' [1883-1957) *Last Temptation*, with references to Martin Scorsese's [born 1942] film of the same novel. Netton above all attempts 'to unpack the cultural and other baggage of the word *blasphemy*,' without in any way attempting a final definition of it.

The study adopts the methodology of Fernand Braudel (1902-1985) who studied history on the level of enduring geographic, economic and social structures, *conjunctures* and events. With his analysis of the three texts, on the levels of *Pre-Text, Text, Context, Intertext* and *Antitext*, the author hopes to provide the reader with clarity as to '(a) why a text was considered offensive in the first place, (b) the political patterns of the alleged offence, and (3) the scope of that offence' (p. x).

The first two chapters survey the concept of blasphemy and delineate the content of the works under study, the third examines the past and present religious milieux of them and locates them in the precise historical contexts of which they are the products. Even those readers who are familiar with the works and authors under study will find these pages particularly helpful. The fourth chapter discerns an intertext between the works made up of (1) a 'sacred link', (2) a 'God figure', (3) miracles, (4) the narrowness of the divide between the corporeal and the spiritual, and (5) the messianic impulse. This 'block of five points' shared by the works discussed demonstrate 'that none of our texts is an island, unique unto itself, but that each has a relation to other texts' (p. 126). Each of the tree texts create their own myth, 'the bounding cement in the intertext.' Furthermore, at the heart of the intertext and common to the three works is the allegation of blasphemy and hence the element of controversy.

Finally, each of the analyzed three texts undermines as it were a sacred, or other, archetypal text produced in the past. 'Thus, opponents have seen *The Last Temptation* as a rival to the *New Testament*, *Awlâd Haratina* as a new or rival Qur'an, and *The Satanic Verses* as an obscene species of *Sira* or *Life* of the Prophet Muhammad like that produced by ibn Ishaq (*circa* 704-*circa* 767) (p. 132). In this way three 'gulfs' are highlighted: 'the gulf between author and individual reader', the gulf between the author and the establishment and the gulf between one religion and the other.

The author of this intelligent analysis makes his argument as it were unassailable by stating his conclusion with modesty and precision: not to have attempted a definition of blasphemy but rather to have presented 'the evi-

dence on which allegations of blasphemy are based.' Future discussions on the juridical, moral and interreligious aspects of the blasphemy debate would be foolish to make light of the points made so cogently in this monograph.

Ch. W. Troll, S.J.

Annemarie Schimmel, *Jesus und Maria in der Islamischen Mystik*, Kösel, München 1996, pp. 192.

This very beautifully produced volume — which includes eight, directly relevant, well-produced miniatures not easily accessible otherwise to the common reader — draws a picture of Jesus and Mary in the mystical-poetical tradition of Islam. It presents, faithful to the originals as well as congenial in rendering, a substantial choice of primary texts chosen from — historically and geographically speaking — the whole range of Islamic mystical literature and, furthermore, explains the meaning of the texts rendered out of a deep familiarity with the Islamic tradition in all its various expressions.

Thus we encounter, for instance, Jesus 'the wayfarer,' 'the radiant, the kind,' 'the great man of prayer,' 'the physician,' 'the predecessor of Muhammad' ... A substantial chapter, following the same method, presents the Virgin Mary. In a final chapter Schimmel lets speak some 'critical voices' concerning Jesus and the Christians, especially as to their doctrinal beliefs, in past and present. Here we are introduced to texts of Maulana Jalaluddin Rumi (d. 1273) and Muhammad Iqbal (d. 1938) and one or the other contemporary Arab and Persian poet, all of them critical of Christian perceptions of Jesus.

A. Schimmel points out that the criticism of the specifically Christian faith in Jesus as the son of God increased dramatically as the progress of the colonial enterprise increasingly affected Muslim fortunes (p. 162). She mentions the flowering of polemical literature among Muslims and Christians from the late eighteenth century onwards. It remains true, however, that the Qur'an itself polemicizes vigorously against the Christians in so far as they, when confronted with the Qur'an's teaching about Jesus and his mother, hold on to their specifically Christian beliefs about Jesus. In consequence, the Muslim believer would qualify any subsequent implicit and explicit polemical stance vis-à-vis the Christians (in so far as they keep to their specifically Christian beliefs concerning Jesus and Mary) to be divinely sanctioned and commanded.

The Christian reader of this volume will gratefully take note of, and vibrate with, the Muslim mystical texts, remarkable in many ways, about Jesus and Mary presented in this volume. He or she will admire their literary quality and the sincerely held religious perceptions and convictions they represent. However, as a disciple of his Lord, Jesus the Christ, he or she will

measure ever anew, not without sadness, the abyss separating the perception of these Muslim texts from the wholly other and utterly new reality of the unique gift that God has made to humankind of Himself in Jesus Christ as He is professed by the power of the Holy Spirit in the Christian faith.

To the select bibliography of the work might be added: Don Wismer, *The Islamic Jesus*. An annotated Bibliography of Sources in English and French. New York & London: Garland Publ., 1977.

Chr. W. Troll, S.J.

Annemarie Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*. Traduit de l'anglais et de l'allemand par Albert Van Hoa (= Patrimoines, Islam), Cerf, Paris 1996, pp. 632.

It is gratifying to see this masterly introduction to Sufism by Annemarie Schimmel, the singularly gifted and inspired interpreter of Islamic religious literature and art, now also in a good French rendering. The quality of the production is exemplary in every respect, and the translation, as the author herself remarks, is 'meticulous.' The bibliography has been updated and enriched and all the precious indexes of the original have been fully translated.

It is hardly necessary to underline the outstanding qualities of this introduction which have made it within a relatively short span of time a primary work of reference in teaching and research. Written in a very accessible style, the work takes into account practically all regions of the Muslim world, and it does not confine itself to the classical periods. It displays a remarkable religious sensitivity and is marked by a familiarity with the Sufi dimension of the various Muslim literatures. Schimmel is quite unique in leading us to approaching the soul of Muslim piety expressed in Sufi songs and poems of so many regions and languages of the Muslim world, past and present.

The book would seem to belong to the small number of essential works on Islam which every contemporary student of religion will find indispensable, especially students of Islam.

Ch. W. Troll, S.J.

Annemarie Schimmel, *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams*, C. H. Beck, München 1995, pp. 404.

The present work can be considered the *summa* of the remarkable *opus* of Annemarie Schimmel, one of the truly outstanding contemporary scholars of Muslim culture and religion. It is the German edition of the *Gifford Lectures* 1992, published first under the original, English title: *Deciphering the Signs of God* (Edinburgh University Press, 1994). This reviewer has been

privileged over the years to encounter Professor Schimmel again and again and to follow her extraordinarily rich literary production — by way of countless monographs, research papers and translations, covering past and present expressions of Islam in practically all its regional and linguistic variations.

The work brings into one structured and methodologically consistent whole the experiences, observations and results of painstaking researches, of travels to even the remotest parts of the Muslim world and of extended conversations with a great variety of Muslim believers during more than six decades of continuous search and literary creation. Each page of this astounding book presents as it were precious segments of a fascinating, mysteriously glittering mosaic of extensive proportions bringing to light constantly unexpected insights and perceptions.

It is no surprise that the author has dedicated this work to the memory of Friedrich Heiler (1892-1967), the seminal Marburg scholar of the phenomenology of religions. He has played an irreplaceable role in the intellectual formation of A. Schimmel during the formative period of her scholarly life. She applies the structure of Heiler's classic: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961) to Islam — which, by the way, hitherto had been somewhat neglected or even misjudged by phenomenologists of religion.

Schimmel explains: 'Heiler tries to penetrate into the heart of religion, examining first the phenomena and then reaching to ever deeper layers of human responses to the divine, up to the point were he arrives at the innermost centre of each religion, the numinous, the *deus absconditus*' (p. 17). She is careful to indicate the intrinsic limits to objectivity when one studies and takes serious that which makes religion religion, in other words that which 'lies outside the reach of purely scientific examination.' 'Hence', she explains, 'it is difficult to keep a distance when one deals with religion. The personal inclination of the researcher will, in one way or other, manifest itself in the research — an inclination, which in my case is directed more to the mystical and poetical aspects of Islam as to the legal ones — the latter, moreover, not being the theme dealt with in the present work' (p. 16).

Schimmel then sets out to depict the phenomenon of Islam in various concentric circles around the core reality of *Deus absconditus* und *Deus revelatus*: 'The Holy in Nature and Culture'; 'Sacred Space, Sacred Time, Sacred Numbers'; 'Sacred Action (*via purgativa, illuminativa, unitiva*), 'the Word and the Scripture'; 'Individual and Society'; 'God and His Creation.' The final chapter: 'How does one approach Islam?' would seem of heightened importance at a time when Islam has become the daily agenda of the media. Here Schimmel gives pride of place to the image of house or mansion, the western rendering of *dar (al-islam)*, as the image most adequately indicating the overall reality of Islam which she presents not just as an attentive observer but rather as a much appreciated, almost permanent, guest in

the house of Islam where she explores and explains its intricate proportions and spaces.

'The house' she writes, 'is furnished with magnificent carpets and filled with the odour of perfume. Many persons of all races bring goods from the seven corners of the world and dispute the value of their goods, and the lord of the mansion reminds each one of them, to keep the house clean because once one has crossed its threshold, one has entered sacred territory' (p. 312). And again, significantly, she answers the crucial question of men and women as to 'how one reaches Him who is the All-merciful and All-mighty, the Inner and Outer, the First and the Last, the One who manifests himself through signs but can never be comprehended' with a quotation from Maulana Rumi's (1207-1273) *Fîhi mâ fîhi* where the great master who more than other Muslim genius has guided the author on her scholarly journey, compares the religious seeker's urge to comprehend the incomprehensible God with the butterfly that cannot do without the life-giving and simultaneously life-endangering, pain-inflicting light\fire of the candle. 'Hence the human being who thinks he or she can do without God and who makes no efforts in His direction is not a true human being; but in case God could be comprehended he would not be God. Hence the true human being is the one who is never free from effort, who restlessly and incessantly circles round the light of the majesty and beauty of God. And it is God who burns man and allows him to be ruined — and reason in no way can comprehend Him' (p. 313).

This work represents a unique painting as it were of Islam, truly a masterpiece, produced within the parameters so clearly set by the author herself. A. Schimmel suggests that other scholars may well set different parameters and adopt different points of vision in approaching Islam. Her work no serious scholar of Islam can afford to neglect. The quality of the technical production of the volume, including the calligraphies by Shams Anwari-Alhoseyni putting an impressive qur'anic stamp on each of the eight chapters, effectively support the author's constant concern to bring to the fore the intrinsic beauty of Islam in the great variety of its manifestations.

Chr. W. Troll, S.J.

Liturgica

Cesare Giraudo (ed.), *Liturgia e spiritualità nell'Oriente cristiano*. In dialogo con Miguel Arranz. Edizioni San Paolo, Torino 1997, 319 pp.

Mit diesem Buch werden die Vorträge und Diskussionen des "XIII. Interdisziplinären Seminars" (Theologische Fakultät Neapel, Sektion S. Luigi. 26.-27. April 1996) einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Was steckt hinter dem Titel? Nach den Worten der Einleitung (S. 5-12) geht es

darum, das seit der Vereinheitlichung der Liturgie durch das Konzil von Trient in (Süd-) Italien (dort besonders, aber nicht nur dort!) verlorene Bewusstsein für die Schätze der byzantinischen Liturgie neu aufleben zu lassen. Diesem Ziel dient vor allem das lange Eröffunungsreferat von M. Arranz (S. 15-53) über die Wechselwirkung von Liturgie und Spiritualität im byzantinischen Ritus (Stundengebet und Sakramentenspendung). Am Ende einer jahrzehntelangen Lehrtätigkeit gelingt es ihm meisterhaft, seinen Hörern den wahren Gehalt des grossen Euchologions nahezubringen. Überraschend ist nur seine gleich zun Anfang geäusserte Verwunderung über die These G. Florovskys vom Ausstieg der Kirche aus der (durch die Ankunft Christi beendeten) Geschichte; in Wirklichkeit wiederholt der russische Theologe nur eine schon von Eusebios von Kaisareia mit Nachdruck vertretene, in ihren politischen Implikationen gefährliche Auffassung (im Hinblick auf den Regierungsantritt Konstantins d. Gr.: vgl. G. Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie*, München 1972, 12, 35f.). Das heikle Problem einer Liturgiereform in den Ostkirchen (z. B. durch Einführung der Volkssprache, Textkürzungen usw.) ist angesprochen, muss aber offen bleiben. Nur drei der folgenden Aufsätze berufen sich ausdrücklich auf die Ausführungen von M. Arranz; insofern deckt der Untertitel des Buches nicht seinen ganzen Inhalt ab.

Sehr lebendig, von der staunenden Entdeckerfreude des Verfassers geprägt ist die Schilderung der Sakramentalmystik (Taufe, Firmung/ Salbung, Eucharistie) des Nikolaos Kabasilas durch C. Giraudo (S. 55-84). Bei der Behandlung des Hesychasmus (S. 58) wäre allerdings eine genaue Unterscheidung nach Epochen, Methoden und theologischem Hintergrund notwendig; man kann Gregorios Sinaites und Gregorios Palamas nicht in einem Atemzug nennen, obwohl sie sich persönlich gekannt haben dürften. Ferner wäre eine stärkere Berücksichtigung der reichen und vielsprachigen Sekundärliteratur anzuraten, um wirklich Neues vom unbewusst Wiederholten unterscheiden zu konnen.

C. Marucci (S. 85-111) greift noch einmal das dornige Thema des Filioque auf, um es — nach der knappen, aber sehr klaren Schilderung der historischen Entwicklung der westlichen und östlichen Tradition — an der modernen Exegese neu zu überprüfen. Der ausführlichen Dokumentation in den Fussnoten könnte man noch das für das wechselseitige Verständnis hilfreiche Werk von G. Bunge, *Der andere Paraklet*, Würzburg 1994 (italienische Übersetzung: Bose 1996) hinzufügen; erwähnenswert aus der postbyzantinischen Periode (S. 93) wäre auch die seinerzeit vieldiskutierte Vermittlungsposition des Maximos Margunios (vgl. G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft*, München 1998, 1453-1821, S. 135-151).

Ein zentrales Thema der orthodoxen Theologie der Gegenwart greift A. Casalegno auf: "Vergöttlichung und Hl. Schrift in der 'Grossen katechetischen Rede' des Gregorios von Nyssa" (S. 113-135). Oft wird diese dem platonischen Hellenismus nahestehende Konzeption und deren zugrundelie-

gende Heilswirklichkeit der westlichen Theologie als Mangelerscheinung vorgehalten (V. Lossky); der Autor stellt darum die biblischen Grundlagen der ausgewogenen Theologie des Kappadokiers zusammen.

G. Di Napoli rekapituliert erneut die schon von A. Baumstark u.a. festgestellten Entnahmen der lateinischen Hymnographie aus den byzantinischen Vorlagen, wobei der Schwerpunkt eindeutig auf der archaischen Karfreitagsliturgie liegt. Der bis zum Grossen Schisma (1504) praktizierte Austausch zwischen Ost-und Westkirche realisierte jedenfalls eine von Boethius postulierte, später verdrängte Maxime (PL 64, 201B11-13).

Die *Vita Antonii* des Athanasios war nicht nur die erste, sondern zugleich auch mustergültige Lebensbeschreibung eines Heiligen, die deshalb gegenüber den heidnischen Biographien den neuen, unüberhörbaren Anspruch der "Unterscheidung des Christlichen" erhob. Der Patrologe E. Cattaneo (S. 159-168) stellt darum zu Recht dieses Charakteristikum am Beispiel des scheinbar paradoxen Eigenschaftswortes "πολιτικός" (im Sinne eines christlichen, apostolischen Humanismus) heraus.

Angesichts der in Ost und West gleichermassen spürbaren Krise des Bussakramentes betont A. Marranzini (S. 169-190) die beiderseits kohärente Vision über die Beziehung zwischen Eucharistie und Wiederversöhnung; es geht dabei um die der Eucharistie innewohnende Dimension des Vergebens, die aber die Notwendigkeit der individuellen Beichte der schweren Sünden nicht aufheben kann. Es erscheint jedoch fraglich, ob für das 12. Jahrhundert noch die Praxis der öffentlichen Busse nachzuweisen ist (S. 188).

Die drei folgenden Artikel behandeln Fragen der Bildtheologie. M. Farrugia (S. 191-216) hält dafür, dass die Verteidigung der Ikonen durch Theodoros Studites (Antirrhetika) in ihrem theologischen Rang bisher unterschätzt wurde, da man ihren Autor meist nur als Exponent der Mönchspartei qualifiziert hat. In der Bibliographie (auch des folgenden Artikels) wäre das wichtige Buch von A. Bryer/J. Herrin, *Iconoclasm*, Birmingham 1977, zu ergänzen. L. Moscato - Esposito (S. 217-235) untersucht einmal mehr die vor- und ausserbyzantinischen Wurzeln des Ikonoklasmus. Während die Haltung des Judentums nicht so eindeutig bilderfeindlich zu sein scheint, wie oft behauptet wird, ist der Einfluss des Islam (vgl. die zitierte Hypothese von Chr. von Schönborn) nach wie vor umstritten. Die Bildertheorie der griechischen Väter, die kritische Einstellung der *Libri Carolini* und schliesslich die ideologische Bilderfeindlichkeit der Gegenwart (H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte*) wollen als weitere Abschnitte das etwas disparate Panorama abrunden. Zum Abschluss gibt A. Marini Mansi (S. 237-247) einen Überblick über die Typologie der Marienikonen. Der letzte Beitrag des Philosophen S. Muratore (S. 249-257) versucht, das Scheitern der Florentiner Union durch das Fehlen hermeneutischer Analyse und die strukturelle Verhärtung (Vereinseitigung) der westlichen Theologie im Spätmittelalter zu erklären; ob eine solche Selbstkritik einer Epoche aber jemals möglich sein wird schon im Augenblick ihrer akuten Fragwürdigkeit?

Der Herausgeber steuert dann noch eine statistische Übersicht über die orthodoxen und katholischen (unierten) Ostkirchen bei, der man vielleicht noch die dem Bischof von Skopje (Makedonien) unterstellten unierten Gemeinden dieser neuen Nation anfügen könnte (während der genannte Bischof von Križevci — Nr 4. 15 — nur für Kroatien und Serbien, nicht für ganz Ex-Jugoslawien zuständig ist). Eine lebhafte Diskussion der einzelnen Referate (S. 273-306) bringt am Ende die Referenten der Tagung noch einmal untereinander ins Gespräch, um damit auch deren unmittelbare Rezeption zu dokumentieren. Es sind einige Druckfehler stehengeblieben (z.B. S. 59, Anm. 12: Gouillard; S. 204, Anm. 43: τεχνολογίαν; S. 211, Anm. 65: 'Ανθρωπότητος S. 225, Anm. 24: Ladner, usw.), die aber den insgesamt sehr positiven, weil weiterführenden Grundduktus des Sammelbandes in keiner Weise beeinträchtigen.

G. Podskalsky, S.J.

Patristica

François Bovon et Pierre Geoltrain (sous la direction de), *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Édition publiée sous la diretion de F. Bovon et P. Geoltrain. Index établi par Sever J. Voicu, (= Bibliothèque de la Pléiade 50, 1-2), Éditions Gallimard, Paris 1997, pp. lxvi + 1782.

Nel favore che godono oggi gli apocrifi, dimostrato dalle varie pubblicazioni che li riguardano, sia in tedesco a cura di W. Schneemelcher, in inglese di M. R. James e di J. K. Elliot, in italiano di M. Erbetta e L. Moraldi, in spagnolo di A. de Santos Otero, ecc., si inserisce per la francofonia questa lodevole iniziativa delle edizioni Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade. Il primo volume contiene 34 testi tradotti in francese, uno dei quali, *Fammenti evangelici*, è una raccolta.

La prima rubrica riguarda Gesù, Maria e gli Apostoli: *Predicazione di Pietro* (a c. di Michel Cambe), *Vangelo secondo Tommaso* (a c. di Claudio Gianotto), *Vangelo segreto di Marco* (a c. di Jean-Daniel Kaestli), *Protovangelo di Giacomo* (a c. di Albert Frey), *Vangelo dell'infanzia dello pseudo-Matteo* (a c. di Jan Gijsel), *Libro della nascita di Maria* (a c. di Rita Beyers), *Dormizione di Maria dello pseudo-Giovanni* (a c. di Simon C. Mimouni), *Storia dell'infanzia di Gesù* (a c. di Sever J. Voicu), *Vita di Gesù in arabo* (a c. di Charles Genequand), *Vangelo di Pietro* (a c. di Gérard Poupon), *Questioni di Batolomeo*, *Libro della resurrezione di Gesù dell'apostolo Bartolomeo* (a c. di Jean-Daniel Kaestli), *Epistola degli apostoli* (a c. di Jacques-Noèl Pérès), *Frammenti evangelici* (a c. di Daniel A. Bertrand).

La seconda rubrica, apocalittica, contiene visioni e rivelazioni: *L'ascensione di Isaia* (a c. di Enrico Norelli), *Apocalissse di Esdra* e *Apocalisse di Sedrach* (a c. di Danielle Elloul), *Visione di Esdra* (c. di Flavio G. Nuvolone),

Quinto e Sesto Libro di Esdra (a c. di Pierre Geoltrain), *Odi di Salomone* (a c. di Marie-Joseph Pierre), *Apocalisse di Pietro* (a c. di Paolo Marrassini e di Richard Baukham), *Apocalissi di Paolo* (a c. di Claude-Claire e René Kappler), *Libro della rivelazione di Elkasai* (a c. di Luigi Cirillo).

La terza rubrica contiene testi sul Precursore e sugli Apostoli: *Atti di Andrea* (a c. di Jean-Marc Prieur), *Atti di Giovanni* (a c. di Éric Junod e di Jean-Daniel Kaestli), *Atti di Pietro* (a c. di Gérard Poupon), *Atti di Paolo* (a c. di Willy Rordorf e collaborazione di Pierre Cherix e Rodolphe Kasser), *Atti di Filippo* (a c. di Bertrand Bouvier, François Bovon e Frédéric Amsler), *Atti di Tommaso* (a c. di Paul-Hubert Poirier e Yves Tissot), *Dottrina dell'Apostolo Addai* (a c. di Alain Desreumeaux), *Leggenda di Simone e Teonoè* (a c. di Françoise Morard), *Elogio di S. Giovanni Battista* (a c. di Anne Boud'hors), *Corrispondenza tra Paolo e Seneca* (a c. di René Kappler).

La premessa e l'introduzione generale è dei due curatori. Gli indici dei nomi, dei testi antichi e delle tematiche sono a cura di Sever J. Voicu.

Gli apocrifi non fanno parte del Canone, ma la storia cristiana non li può ignorare. Hanno influito sull'agiografia, sulla cultura, sulla liturgia, e sull'arte cristiane. Un papa della controriforma, Pio V volle sopprimere nel 1568 la festa liturgica della Presentazione di Maria al Tempio, perché basata sugli apocrifi. Neanche vent'anni dopo, nel 1585, un altro papa, Sisto V inseriva nuovamente quella festa nel calendario. Come si poteva sconfessare testi che per secoli avevano ispirato pittori e alimentato la pietà del popolo? "Il sacerdote pose Maria, bambina treenne sul terzo gradino dell'altare e Dio fece scendere su di lei la sua grazia. Maria si mise a danzare sui fragili piedini e tutta la casa di Israele la contemplò affascinata" (*Protovangelo di Giacomo* p. 88). "C'erano attorno al tempio quindici scalini, proprio come il numero dei quindici salmi graduali. Il tempio era infatti costruito su un'altura e l'altare degli olocausti, all'esterno, si poteva raggiungere unicamente superando i quindici gradini. Deposero la fanciulla sul primo ... E lei superò i quindici gradini, uno dopo l'altro, senza che alcuna mano la guidasse o la sostenesse" (*Libro della nascita di Maria*, p. 154-155). Par di vedere le pale d'altare del Ghirlandaio o del Carpaccio che rappresentano la scena, in cui Maria bambina sale senza fatica e tutta sola i gradini del tempio!

Nell'iconografia orientale della crocifissione e della risurrezione, il Golgotha o luogo del cranio, coincide con il cranio di Adamo. *L'Elogio di Giovanni Battista* fonda così tale coincidenza: "All'epoca del diluvio, cioè al tempo di Noè, la massa delle acque aveva sollevato il corpo di Adamo e lo aveva trasportato a Gerusalemme. Le acque limacciose lo avevano ricoperto lasciandolo sotto una coltre di fango. Il Salvatore si trovava precisamente in quel luogo quando disse, Padre mio, salvami da quest'ora. E il tallone del suo piede destro si posava sul capo di Adamo" (*Elogio di Giovanni Battista* pp. 1567-1568).

Un altro apocrifo, gli *Atti di Pietro*, è solitamento relegato nella letteratura popolare (p. 1076 nota E). Un elemento che ha contribuito ad assegnargli

questo genere letterario è l'episodio dell'aringa: "Ora Pietro, voltandosi, vide un'aringa salata appesa a una finestra. La prese e disse al popolo: Se la vedrete nuotare, crederete in colui che io predico? Sì! gli risposero ad una voce: Crederemo! C'era lì vicino una piscina. Pietro vi gettò l'aringa, dicendo: Vivi e nuota! E la folla vide che l'aringa nuotava. E alcuni gettarono del pane e l'aringa lo mangiava. E un gran numero di gente credette nel Signore" (*Atti di Pietro* pp. 1076-1077). A questo proposito si può invocare qualcosa al di là del folklore. È il mito della fonte della vita, presente anche nella sura coranica della Caverna. "Quando giunsero alla confluenza dei due mari, si dimenticarono del loro pesce, che prese, libero, la via del mare. Quando furono passati oltre, Mosè disse al suo garzone: 'Dacci la nostra colazione, ché il viaggio ci ha stancati'. Disse l'altro: 'Lo sai? quando siamo giunti alla roccia, mi son dimenticato (è Satana che me lo ha fatto dimenticare) del pesce, e questo ha preso miracolosamente la via del mare'" (Corano XVIII 61-64). Quel mito è espresso, nel terzo secolo, nel Romanzo greco di Alessandro: "Dopo aver camminato per circa cinquanta scheni (375 miglia), trovammo un luogo dove c'era una fonte splendente, la cui acqua brillava come luce di folgore: c'erano colà moltissime sorgenti d'acqua e l'aria di quel luogo era profumata e non troppo scura. Mi venne fame e volevo qualcosa da mangiare: cercai perciò il mio cuoco, che si chiamava Andrea e gli dissi: 'Preparaci qualcosa da mangiare. E lui prese un pesce sotto sale e andò a lavarlo all'acqua splendente di quella fonte: ma come il pesce fu gettato in quell'acqua, subito riprese vita e scappò via dalle mani del cuoco. Quello si spaventò ma non mi raccontò nulla di questo prodigio: lui però prese un po' di quell'acqua e ne bevve, e ne conservò ancora un poco in un recipiente d'argento, che mise da parte. Tutto quel posto era ricco di molte fonti, e tutti ne bevemmo: o mia disgrazia, che non toccò a me, ma al mio cuoco, di bere da quella fonte dell'immortalità, che ridà la vita!" (Libro II, 39, 17-30. *Il Romanzo di Alessandro,* Testo a fronte, a cura di M. Centanni, Venezia, Arsenale Editrice 1988, pp. 114-115). Anzi, il discorso della confluenza dei due mari e della sorgente della vita ricorda il mito di Gilgameš, il quale, addolorato per la morte dell'amico Enkidu, vuole raggiungere il suo antenato immortale Utnapištim, eroe babilonese del diluvio, per apprendere il segreto dell'immortalità e in tal modo richiamare in vita l'amico defunto. Perché l'apocrifo cristiano non avrebbe assimilato il mito babilonese della fonte della vita nell'intento di rappresentare il mistero della risurrezione della carne o della vittoria della vita sulla morte?

Perfino l'esegesi della Scrittura ha bisogno degli apocrifi. Per esempio certi apocrifi siriaci come le *Odi di Salomone* e gli *Atti di Tomaso,* nei quali lo Spirito è femminile, possono ampliare la pneumatologia cristiana nel ricupero di elementi semitici che gli influssi ellenistici e latini hanno più o meno obliterato (cfr. S. Brock, "The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature", J. M. Soskice (Ed.), *After Eve,* Collins 1990, 73-88). "La colomba è femminile come lo Spirito" (p. 717 nota 24). "La colomba svolazzava sul

Messia essendone come il capo. Cantò su di lui facendo udire la sua voce" *(Odi di Salomone* 24, 1-2 p. 717). "Come le ali delle colombe sui loro piccoli ... così le ali dello Spirito sul mio cuore ... un bacio mi dette la vita immortale, dalla quale mi viene lo Spirito, che non può morire perché è vita" (*Odi di Salomone* 28, 1, 7). Il fatto che le anaphore siriache diano più importanza all'epiclesi o invocazione dello Spirito Santo che alle parole di Gesù "Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue", suggerirebbe che esse vedono nello Spirito Santo la fecondità e la maternità divina, come si esprimono appunto le *Odi di Salomone*. "Mi riposavo sullo Spirito del Signore ... quando rendevo gloria nei suoi canti, mi generò davanti al volto del Signore. Ero figlio dell'uomo e fui chiamato luminare, figlio di Dio" (*Odi di Salomone* 36, 1,3 p. 733). Simili considerazioni si possono applicare anche alle preghiere battesimali che si trovano negli *Atti di Tommaso*. Sono invocazioni allo Spirito come vita e generatore di vita. "Vieni rivelatrice dei miseri nascosti, vieni madre delle sette dimore, vieni Spirito di Santità e purifica reni e cuori. E li battezzò in nome del Padre, del Figlio e dello Spirito di Santità" (*Atti di Tomaso* 27, 2-3 p. 1352). "Vieni dono del Sublime, vieni amore perfetto, Vieni Spirito Santo, vieni dispensatore di vita, vieni potenza del Padre e saggezza del Figlio, essendo voi tutti Uno solo, vieni e associati a noi in questa eucaristia che celebriamo e in questo memoriale che facciamo" (*Atti di Tommaso* 50, 1-2). Sono soltanto alcune riflessioni che la lettura del volume mi suggerisce.

La bella edizione, elegante e funzionale, con versioni e note affidate a specialisti, rappresenta un pregevole sussidio che rende accessibile al pubblico colto un settore letterario opportunamente riscoperto e rivalutato dell'Oriente cristiano. Aspettiamo dunque la continuazione dell'impresa.

V. Poggi, S.J.

Gabriel Bunge, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine. Cent chapitres sur la vie spirituelle*. Traduction de l'allemand par Paul Peternell, (= Spiritualité Orientale 67) Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1996, pp. 299.

Paru sous le même titre à Cologne en 1989, l'ouvrage de G. Bunge est maintenant mis à la disposition du public francophone qui saura apprécier ce cadeau à sa juste valeur. Dans sa préface à la nouvelle édition, l'A., bien connu pour ses travaux sur la spiritualité évagrienne, explique l'intention qui a présidé à l'original: rendre accessible au lecteur allemand la doctrine spirituelle du Pontique, et sa méthode: "expliquer Évagre exclusivement par Évagre". Après une introduction consacrée à l'auteur et son oeuvre, aux grandes lignes de sa pensée et à son type d'exégèse, le livre reprend la traduction du *Traité pratique* faite par Antoine et Claire Guillaumont pour les *Sources Chrétiennes*, n° 170-171. Chacun des courts chapitres est suivi de son

commentaire. Un index des citations scripturaires et un autre des écrits évagriens cités et traduits complètent le volume. Il est dommage que les riches notions accumulées ne soient pas reprises dans un index des mots importants.

Le Prologue expose la symbolique des vêtements des moines de Scété et déjà se manifestent toutes les qualités du commentaire de G. Bunge, à l'information ample et précise, mise à la portée du lecteur contemporain. Le premier chapitre nous plonge tout de suite dans la systématique évagrienne, avec une définition du Christianisme et des éléments qui composent sa doctrine, "pratique", "physique" et "théologie". Comme le souligne le commentaire, ce n'est en fait qu'au chapitre 78 que nous trouverons explicité le sens de la pratique, "méthode spirituelle qui purifie la partie passionnée de l'âme". Cependant, l'A. doit bien anticiper sur ce chapitre et nous dévoile dans le commentaire la définition à venir. On touche ici à une des limites du type de commentaire choisi: un écrivain systématique comme Évagre laisse entrer son lecteur étape par étape au sein de sa doctrine, mais à le commenter par lui-même, on risque justement de brûler ces étapes, devançant la marche graduelle de l'exposé.

Seule une grande familiarité avec la pensée d'un auteur aussi complexe et difficile qu'Évagre permet de la comprendre à fond. Cette familiarité, G. Bunge l'a depuis longtemps et son livre constitue une excellente introduction à l'enseignement du Pontique. Si le commentaire sait être accessible, selon les voeux de l'auteur, il est loin de céder à la facilité. Nous émettrons seulement deux petites réserves. Pour les lecteurs non germaniques, les quelques références à Maître Eckart ne sont peut-être pas les plus appropriées. Quant aux remarques sur Pélage d'un côté, la συνέργεια de l'autre (p. 206), elles sont trop brèves pour rendre justice à une problématique si délicate et il n'est pas sûr qu'elles soient bien à leur place. Qui a pratiqué les Exercices ignatiens sera heureux de trouver des passages lui montrant dans quelle tradition se situent les règles pour le discernement des esprits (e.g. chapitres 57 et 80).

Nous retiendrons pour finir cet avertissement: "on fera bien de ne pas vouloir «distiller» un système à partir des écrits du moine pontique, et ... il faudra toujours le considérer comme un témoin de la «voie» des Pères, ce qu'il a voulu être" (p. 261).

Ph. Luisier, S.J.

Pierre Évieux (p. les s. de), Isidore de Péluse, *Lettres. Tome I. Lettres 1214-1413.* Introduction générale, texte critique, traduction et notes par Pierre Évieux, (= SC 422), Les Éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 555

Voici, deux ans après la parution d'un *Isidore de Péluse* dans la collection "Théologie Historique", tome 99 (cf. OCP 62 [1996] 237-238), le premier volume de l'édition que Pierre Évieux a entreprise de l'immense corpus des

Lettres du Pélusiote. C'est avec le numéro 1214 que commence l'édition, choix dicté par la tradition manuscrite, puisqu'aussi bien on ne possède que trois manuscrits de la collection numérotée pour toute la section des n° 1214 à 2000 (p. 161); encore faut-il relever que deux d'entre eux sont des copies du XVIème, faites peut-être (cf. p. 163; nous voudrions le croire assuré pour l'*Ottobonianus gr. 383*) sur le témoin le plus important, un manuscrit de Grottaferrata daté de 985. Les autres témoins ressortissent aux recueils.

L'ouvrage s'ouvre par une ample introduction qui reprend, dans les cinq premiers chapitres, les acquis de la synthèse historique déjà publiée. Un repentir: l'entrée des pièces isidoriennes dans la collection alphabétique des *Apophtegmes* ne date pas de la seconde moitié du Vème siècle, mais est plus tardive (p. 18). Le chapitre VI, "Histoire du texte", n'est que l'ébauche d'une monographie à venir et présente les éditions antérieures et les manuscrits utilisés pour ce premier volume (p. 111-176). Le texte, à la présentation aérée, et la traduction soignée des deux cents pièces sont suivis d'une brève bibliographie et de divers index, scripturaire (ajouter Hb 6,19 pour le n° 1288), des auteurs anciens (ajouter Flavius Josèphe, cf. n° 1259), des noms anciens et géographiques (ajouter Ève, 1251), des mots et des choses. Cet appareil très utile est complété par une Table des Lettres qui en résume à chaque fois le thème, et par deux cartes.

Isidore est un rhéteur chrétien. Rhéteur, il l'est non seulement par les échos de Démosthène, Eschine et Isocrate, Thucydide et Platon, mais aussi par l'idéal grec de mesure qu'il ne cesse de proclamer (n° 1315, 1323, 1394, 1401); il élève souvent la voix contre l'*hybris*. Que par ailleurs il soit chrétien, Isidore le démontre quand, à la fin d'une période — les Lettres ne sont souvent autre chose qu'un morceau choisi de rhétorique —, il évoque le jugement dernier et qu'une expression biblique vient en constituer la pointe (cf. n° 1129). L'exégèse de Lc 23,27 (n° 1238) est typique de son approche psychologique, souvent très fine. Il sait aussi qu'il y a plusieurs "portes" pour ouvrir le sens d'un verset et au n° 1303, au sujet de 1 Co 6,18, il énonce dix de ces θύραι; ce n'est qu'à la neuvième qu'il s'avance εἰς τὴν τῆς ἀλληγορίας ὁδόν et encore ne le fait-il pas pour la πορνεία, mais seulement pour le σῶμα qui est l'Église. On s'accordera donc à dire que le Pélusiote est peu enclin à l'exégèse alexandrine.

Dans l'Introduction, P. Évieux reprend son hypothèse d'un passage d'Isidore dans le désert de Nitrie et relève: "sans être évagrien, Isidore paraît marqué par ce lieu où mystique et culture s'associent heureusement, où l'Égypte accueille et intègre les richesses venues d'ailleurs, de la Cappadoce ou du Pont" (p. 87). À vrai dire, nous ne trouvons guère d'éléments, dans les Lettres publiées, qui justifient l'hypothèse. Que l'on prenne le n° 1380 et sa manière d'exploiter l'adage Γνῶθι σαυτόν: on est loin du parti qu'en aurait tiré un "gnostique" évagrien. On reste aussi stupéfait de la quasi absence de la notion de νοῦς et l'anthropologie d'Isidore s'articule essentiellement autour de ψυχή et σῶμα. Pour sûr, Isidore n'aurait pas été suspect d'origénisme.

La question isidorienne, à notre sens, reste pendante. D'autres insistent sur le caractère fictif des Lettres: Isidore ne serait qu'un prête-nom, cf. M. Kertsch dans *JÖB* 47 (1997) 291-293. La version syriaque, avec sa tradition amplifiée, ne fait qu'approfondir le mystère. Il s'éclaircira, espérons-le, avec la poursuite du beau travail d'édition dont nous avons ici le premier fruit.

Ph. Luisier, S.J.

Clayton N. Jefford with Kenneth J. Harder and Louis D. Amezaga, Jr., *Reading the Apostolic Fathers: An Introduction*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 1996, pp. xvi + 192.

In a short prefatory note, "For the Reader" (pp. xiii-xiv), the scope and method of this school manual is clearly delineated: to "serve as a quick and simple introduction to a unique collection of early Christian writings, the so-called apostolic fathers" (p. xiii). English translations of the Apostolic Fathers are then listed (p. xv); on p. xvi there is a map of the Apostolic Fathers in the mediterranean world. After an "Introduction: What are the Apostolic Fathers?" (pp. 1-10), there follow nine chapters all based on a fourfold scheme: a. a brief introduction to the text, b. a presentation of its characteristic traits, c. a summary of its contents and d. some pertinent literature in English (pp. xiii-xiv). At the end a glossary of technical terms and protagonists comes in handy for the reader (pp. 171-184); for, indeed, it is a work for students "written with the assistance of students" (p. xiii).

While the modern designation of this area of patristics with "apostolic fathers" starts with J. B. Cotelier in 1672, to which A. Gallandi, in 1765, added several new texts, it was in 1883, with the re-discovery of the Didache, that the collection may be considered complete (pp. 1f). The texts originated in various parts of the Roman Empire and shed precious light on early Christian thought, worship and Church organization (p. 4). It is interesting to note that the Roman Empire officially recognized the worship of the emperor and Judaism as the only two legitimate forms of religion (p. 8).

Object of the first chapter is the so-called Letter of Barnabas (pp. 11-31). The exact relationship between Barnabas 18-20 and Didache 1-6 was once debated, but scholars nowadays agree that both were drawing upon a common source (p. 12). The Didache, or The Teaching of the Twelve Apostles, forms the theme of the second chapter (pp. 32-52). It opens with the story of the discovery of the Didache. What Philotheus Bryennius found at Constantinople (Istanbul) in 1873 was the complete copy of the Didache, although many scholars believe that several lines are missing (p. 33). The christology of the Didache is low and not very developed (p. 44). The next chapter deals with the Letters of St Ignatius (pp. 53-71). His Letter to the Romans, however, is in form less casual than the other letters (pp. 55f). Furthermore, the last letter is written not to a local Church, but to a bishop, St Polycarp of

Smyrna (p. 63). In the fourth chapter (pp. 72-83), the sources of Polycarp's Letter to the Philippians is examined; the view that enjoys favour is the one that the church at Philippi combined two separate letters into a single work (p. 75). There follows a chapter on the Martyrdom of Polycarp (pp. 84-97), a text which supplies important evidence about the origin of the veneration of relics (pp. 86, 91, 93).

Chapter six discusses the First Letter of Clement to the Corinthians (pp. 98-116). On the basis of the plural "we" it is argued no evidence exists that at the turn of the first century the Church in Rome was governed by a single authority (p. 103). With regards to the Second Letter of Clement to the Corinthians, discussed in the following chapter (pp. 117-133), the dearth of manuscripts is pointed out (pp. 117f). 2 Clem is classified as an early homily (p. 123) with a functional christology (p. 125) and whose christological hymn (2 Clem 1, 4-8) indicates that 2 Clem was originally meant to comment a part of Isaiah 54 (p. 130). The text of *The Shepherd of Hermas*, theme of chapter eight (pp. 134-158), has to be reconstructed from fragments (p. 134). Numerous sources are indicated (pp. 141, 148). Not only is the christology therein portrayed inconsistent (p. 144), but there is no neat distinction between Christ and the Spirit of God (p. 147). The last piece to be considered, in chapter nine (pp. 159-169), is the Letter to Diognetus, generally considered to be the compilation of two different documents which originally circulated separately (p. 160).

A work which aims at reducing presuppositions to a minimum and affords summaries at practically every step is a pedagogical delight.

E. G. Farrugia, S.J.

Antonio Orazzo (a c. di), *Ilario di Poitiers, I Salmi delle ascensioni. Cantico del Pellegrino*. Introduzione, traduzione e note a c. di A. Orazzo, Borla, Roma 1996, pp. 238.

L'A. aveva già dedicato un saggio e una monografia a Ilario di Poitiers che dissente da un concilio filoariano contro Atanasio e viene perciò condannato all'esilio in Asia Minore. Alcuni scritti di Ilario appartengono a quella parentesi orientale. Rientrato in Occidente Ilario compone tra l'altro, probabilmente verso la fine della vita, i *Trattati sui Salmi*. Tra quelli figurano i Salmi 119-133, detti "delle ascensioni o graduali" perché soliti recitarsi pellegrinando a Gerusalemme. I quindici gradini che il sommo sacerdote sale per entrare nel Santo dei Santi si rispecchiano simbolicamente nei 15 salmi graduali. Il percorso ascensionale che si compie recitandoli è cristologico, in quanto Gesù Cristo è il Santo dei Santi; ci portano progressivamente verso Sion, corpo ecclesiale di Cristo, verso il Cristo glorioso, la Gerusalemme celeste.

Nel commentare i salmi graduali Ilario è debitore in certa misura a Origene, cui Vittorio Peri ha restituito un commento agli stessi salmi graduali, attribuito erroneamente a Gerolamo. Ilario nel suo commento legge le parole in senso spirituale, alla maniera di Origene o della scuola alessandrina, pur non escludendo del tutto la lettura di tipo antiocheno, o storico-letterale. "Molti pensano che in questi salmi sia profetizzata solo la prigionia di Babilonia. Noi non biasimiamo costoro" (p. 74). "Ma il modo profetico di esprimersi, pur seguendo l'uso ordinario della parola umana, non contiene lo stesso significato del senso comune" (p. 75). "La Scrittura insegna ciò che è spirituale per mezzo di ciò che è corporeo e mostra l'invisibile per mezzo del visibile" (p. 89). "Coloro che intendono queste cose in senso fisico, cosa dicono, di grazia, delle promesse fatte a chi avrà alzato gli occhi verso i monti?" (p. 93). *"Il Signore custodirà il tuo entrare e il tuo uscire.* Tale custodia non appartiene a questo tempo e a questo mondo ... si tratta invece dell'attesa del bene futuro. *Io sono la porta* e *Nessuno va al Padre se non per mezzo di me*, cioè il Signore nostro Gesù Cristo" (p. 95).

Un buon libro, che approfondisce il metodo esegetico di Ilario e ne fa gustare la sorprendente attualità per la preghiera del cristiano di oggi.

V. Poggi, S.J.

Elio Peretto, *Saggi di Patristica e di Filologia Biblica*, (= Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae Marianum 52, N.S. 24), Edizioni Marianum, Roma 1997, pp. 764.

Trovare l'acume filologico — usualmente impiegato a sviscerare e rinnovellare significati sopiti — misto organicamente alla tensione teologica è una felice e salutare sorpresa. Questo volume offre una raccolta di contributi scientifici di E. P. durante un trentennio (1967-1997), di cui tre sono pubblicati qui per la prima volta. I saggi vertono su temi di esegesi biblica e letture filologiche fatte sull'esegesi patristica a testi neotestamentari. La Sacra Scrittura, comunque, sia direttamente affrontata dall'Autore, sia, in obliquo, dallo Stesso attraverso il pensiero dei Padri, questi soprattutto i primi occidentali (si discostano da questo ambito il saggio sul discorso del monaco cipriota Neofito, XII sec., il mondo culturale di un carolingio, Cristiano di Stavelot, VIII-IX sec., e un'esegesi di Bruno, il Certosino, XI sec.) resta la molla di fondo di tutta l'esegesi di E. P. L'importanza di questa lettura filologica non risiede soltanto nell'acuta riflessione dello specialista, ma anche, come prima si accennava, nella domanda, filologicamente corretta e teologicamente stringente, sul "come" porre il dato filologico nell'esistenza cristiana (si veda, ad esempio, il ponderato scorrere patristico su Lc IV, 18 e VII, 22-23 [pp. 131-156]. L'occhio dello storico, ovviamente, "può vedere poche cose di cui fidarsi" (p. 227), *il saggio* sull'inizio del cristianesimo in Siria è conciso, con referenze bibliografiche essenziali, e tuttavia attento alle interpolazioni

testuali avvenute per avvallare pretese non vere. Ed anche qui, in nota a piè pagina (p. 227-8, n. 61), v'è una di quelle precisazioni di non poco conto: le tracce della cultura giudeo-cristiana nel processo di evangelizzazione in terre siriana, vale a dire, un mondo semantico d'altra natura rispetto a quello emerso in Asia Minore.

V. Ruggieri, S.J.

Frank Erich Zehler, María José Zamora und Martin Sicherl (Hg.), *Gregor von Nazianz – Mahnungen an die Jungfrauen (Carmen 1, 2,2)*. Kommentar von F. E. Zehler und M. J. Zamora. Mit Einleitung und Beiträgen von M. Sicherl (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Neue Folge, 2. Reihe, 13. Band). Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn - München - Wien - Zürich 1996, XVII + 300 S.

Dieser ausführliche Kommentar zu Sprache, Inhalt und Quellen eines Abschnittes der "Poemata moralia" (PG 37, 578A-632A; obwohl leicht zu finden, ist der genaue Fundort der Textvorlage nirgendwo ausdrücklich benannt) hat eine komplizierte Vorgeschichte; er setzt sich zusammen aus zwei (vom Doktorvater und Herausgeber M. Sicherl überarbeiteten) Dissertationen an der Philosophischen Fakultät der Universität Münster aus den Jahren 1987 und 1994/95; er dient einer künftigen, kritischen Edition in der von J. Mossay betreuten Gesamtausgabe des Gregorios von Nazianz (Reihe: Corpus Christianorum). Die Einleitung des Herausgebers (S. 1-31) versucht, den fehlenden Zusammenhalt beider Teile durch knappe Bemerkungen zum Thema (Jungfräulichkeit), zum Aufbau und zur Form des Gedichtes sowie den zugrundeliegenden Handschriften (Stemma) herzustellen. Damit ist die gesamte Arbeit in etwa auf den Forschungsstand des Jahres 1996 gebracht worden und kann die spätere Edition durch entsprechende Verweise entlasten; seinen vollen Wert wird dieser Kommentar also erst nach Erscheinen der offenbar schon weit fortgeschrittenen Textedition bekommen (der kritische Text war schon Arbeitsgrundlage der beiden Kommentatoren).

Mit diesem Text sowie den fast gleichzeitigen, schon seit längeren kritisch edierten Traktaten des Gregorios von Nyssa (Sources chrétiennes, 119) und Johannes Chrysostomos (ebd., 125) zum gleichen Thema könnte das Anliegen der "vita consacrata" in der frühen Kirche (insbesondere im Bezug auf die Askese der alleine oder in Gemeinschaft lebenden Frauen) noch einmal neu diskutiert werden; dabei sollte auch der weniger bekannte "Nonnenspiegel" (die Bezeichnung "Nonne" ist vor dem 6. Jahrhundert nur bedingt angebracht) des Evagrios Pontikos (vgl. dazu zuletzt den Beitrag von Chr. Weise, in: "Stimmen der Orthodoxie" 3/1997, 54-57) berücksichtigt werden, der den später fast vergessenen, jedenfalls verlassenen Weg des alexandrinischen "geistigen Gebetes" einer intellektuellen Oberschicht im Mönchtum beschreibt. In einer Zeit, in der das Ideal des zurückgezogenen, kontempla-

tiven Lebens sich zweifellos in einer Krise befindet, kann die Beschäftigung mit seinen Ursprüngen nicht eindringlich genug empfohlen werden.

G. Podskalsky, S.J.

Russica

Л. А. Конева, А. Б. Конева, *Антропологические идеи в русской религиозной философии*, Изд. "Самарский университет", Самара 1995, с. 124.

The efforts of these AA. has resulted in a useful book both for initiates and for those seeking a thematic appreciation of Russian religious philosophy. The work makes no claim to be exhaustive, but only tries to engender a sense for traditional Russian philosophy's concern for man and, at the same time, to be thought-provoking as well. The AA. succeed in their task.

Philosophical anthropology has been at the heart of Russian philosophy. Questions of meaning have inevitably centered on man and his ultimate destiny, whether it be about his knowledge of objective reality or his role in society. The challenge to devotees of Russian philosophy, however, is to draw out the salient trends of this variegated thought. The AA. of this study point to two dominant anthropological paradigms in Russian religious philosophy, one elucidating the mystery itself of being, the other understanding this mystery as one of the problem of human freedom. The AA. trace these respective lines of thought at their origins and at their end, zeroing in on the thought of individual thinkers themselves. The "line of being", as it were, the AA. claim begins with G. S. Skovoroda, culminating with the systematic philosophy of V. S. Solov'ev. The "line of freedom", for its part, the AA. trace from A. S. Xomjakov to N. A. Berdjaev.

In principle, there is nothing wrong with this exposition since a degree of arbitrariness can only be expected. If any word of critique could be offered, it would be that it would have been worthwhile to stress the interconnections between these different paradigms. The AA., on the other hand, have been entirely faithful to their basic task: they do convey the flavor of Russian religious thought, and they do instill an admiration for thinkers whose overriding concern has been man himself in his origins and destiny and in his disappointments and challenges.

R. Slesinski

Irina Ivanovna Osipova, *Se il mondo vi odia ... Martiri per la fede nel regime sovietico* ... Traduzione e redazione a c. di Delfina Boero, Mara dell'Asta, Anna Vicini della Fondazione Russia Cristiana, Edizioni la Casa di Matriona, Milano 1997, pp. 318.

I comunisti russi registravano meticolosamente le loro azioni. Ammucchiavano negli archivi i rapporti delle loro spie, gli interventi dei loro sbirri, gli atti dei processi dei loro tribunali. Oggi gli armadi di quegli archivi rivelano gli innumerevoli scheletri di cui sono pieni. Irina Ivanovna Osipova ha compulsato vari di questi archivi, occupandosi formalmente della persecuzione dei cattolici. Il primo capitolo descrive il contesto di quelle persecuzioni. Nel 1917 c'erano in Russia due milioni di cattolici, assistiti da circa 900 sacerdoti, fra diocesani e religiosi. Nel seno di tale piccola minoranza era cominciato, nel 1908, un movimento di cattolici che praticavano il rito bizantino. Nel 1917 Leonid Fèdorov fu nominato esarca cattolico di quel rito. Con l'avvento al potere dei comunisti i cattolici sperarono in un primo momento che la libertà religiosa, promessa nel 1905, si realizzasse finalmente con la separazione della Chiesa dallo stato. Al contrario, incominciò ben presto una feroce persecuzione religiosa. Cattolici di rito orientale e latino furono esiliati, imprigionati e anche uccisi. Nel marzo 1923 ci fu a Mosca uno spettacolare processo contro l'arcivescovo latino Jan Cieplak e l'esarca del rito orientale Leonid Fèdorov. L'A. ricorda che il processo si chiuse con la condanna a morte dell'arcivescovo latino e a dieci anni di reclusione di Fèdorov. Peccato che non dica del gesuita americano Edmund A. Walsh, direttore della missione pontificia di aiuto nella carestia, il quale presenziò al processo, facendo stenografare in tribunale il testo delle condanne, per telegrafarlo immediatamente alle agenzie di stampa. La reazione dell'opinione pubblica mondiale dissuase il governo sovietico dall'eseguire la condanna a morte dell'arcivescovo Cieplak, che fu scambiato con un comunista recluso in un carcere polacco. Nel 1935 i 900 sacerdoti cattolici di venti anni prima erano ridotti soltanto a una decina. Nel 1938, in tutto il Paese non ce n'erano che due. Quanti di loro erano stati sottoposti ad interrogatori snervanti, torturati fisicamente e moralmente. Molti sono morti in carcere o fucilati. Spesso i comunisti non hanno nemmeno avuto il pudore di nascondere i loro misfatti, ma li hanno consegnati alla storia, che non li dimentica. Oggi la storia sa che Padre Sergij Solov'èv vicario esarcale di Fèdorov, parente del famoso Vladimir, uscì dal carcere solo per essere ricoverato in ospedale psichiatrico. È ormai nota l'odissea delle monache cattoliche Anna Abrikosova e delle sue compagne, dell'arcivescovo divenuto cattolico Varfolomej Remov e di P. Nikolaj Tolstoj.

Quanti preti cattolici hanno trascorso anni nelle prigioni, come nella tristemente famosa Lubjanka, o sono stati costretti a lavori forzati nelle isole Solovki, antica cittadella del monachesimo russo, trasformata in gulag per ecclesiastici. Il volume dedica un intero capitolo alle isole Solovki. Un altro capitolo racconta la persecuzione dei cattolici di origine tedesca nella regio-

ne del Volga. Quella tragica vicenda, sotto l'accusa ricorrente di fascismo e di spionaggio, si protrae fino al 1937. L'A. tratta pure della chiesa di S. Luigi a Mosca, per lungo tempo unica chiesa cattolica aperta. Anche i laici responsabili della manutenzione furono perseguitati e perfino le loro famiglie. Nel 1948 il giudice che interrogava la figlia della custode della chiesa, lamentava per iscritto che l'imputata desse segni di squilibrio mentale, dopo i ricatti morali e le torture psicologiche cui lui l'avevano sottoposta! Il libro affronta anche il problema di preti cattolici entrati in territorio sovietico per assistere in qualche modo i cattolici rimasti senza pastori. Ecco allora i casi dei Padri Abrantowicz, Kellner, Moskwa, Ciszek, Leoni, Javorka. Il libro ha infine una serie di schede biografiche di "confessori della fede". Molti dei personaggi cui accennano i capitoli precedenti ritornano in queste schede e altri ve ne appaiono ad arricchire il martirologio della Chiesa cattolica in Russia durante il periodo comunista. È giusto ricostruire sulle fonti la storia tragica di quegli anni e di quei luoghi. Ci auguriamo che altri, a livello ancora più scientifico e più completo, seguano questo esempio, affrontando anche il paragone con documenti conservati in archivi al di fuori della Russia. La storia, per essere maestra di vita deve essere coltivata con dedizione.

V. Poggi, S.J.

Martin Köhler-Baur, *Die Geistlichen Akademien in Rußland im 19. Jahrhundert*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1997, 159 S.

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1994/95 als Dissertation an der Philosophischen Fakultät III der Universität Regensburg angenommen (S. 8). Im Vorwort wird ihr Ziel näherhin umgeschrieben, nämlich den Aufbau der Geistlichen Akademien in Rußland so darzustellen, daß damit einige wesentliche Aspekte ihres Lebens und Wirkens beleuchtet werden (S. 7).

Die Einleitung (S. 9-15) bietet den nötigen historischen Rahmen für die Enstehung der vier Geistlichen Akademien von Kiev, Moskau, St. Petersburg und Kazan' (S. 9), die zwischen 1814 und 1917 in Funktion waren (S. 141). Unter Geistlicher Akademie versteht die A. eine theologische Hochschule der russisch-orthodoxen Kirche, die die Möglichkeit anbot, nach Absolvierung eines vierjährigen Studiums den Titel "Kandidat" oder "Magister" zu bekommen (S. 152). Die Geschichte des staatlich organisierten Bildungswesens beginnt eigentlich mit der Gründung des Ministeriums für Volksbildung i.J. 1802, während die Statuten von 1814, 1869 und 1884 die Eckdaten für die Enstehung der Geistlichen Akademien darstellen (S. 11). Aufgelöst in 1817, wurde die alte Kiever Akademie 1819 neu eingerichtet (S. 13). Nach einem Brand (1812) wurde die "Moskauer" Akademie nach Sergiev Posad, nach der Revolution (1930) in Zagorsk umbenannt, verlegt. Als die älteste der vier Akademien muß die Petersburger Akademie gelten (S. 14). An und für sich

wurde Kazan' nie neu gestaltet, obwohl ein 1842 ausgebrocherner Brand es nötigte, die Schule neu zu eröffnen (S. 15).

Im zweiten Kapitel werden die verschiedenen Entwürfe und Statuten zum geistlichen Bildungswesen (rechtliche Grundlagen) untersucht (S. 16-51). Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit den Akademiezeitschriften (S. 52-81), das vierte mit Akademiestudenten (S. 82-97), das fünfte mit den Verantwortlichen für den Lehrbetrieb (S. 98-114), das sechste mit den Problemkreisen an den Geistlichen Akademien (S. 115-132), das siebte mit Zensur und geistlichem Bildungswesen (S. 133-139). Am Ende gibt es eine Zusammenfassung (S. 141-143), Protokolle der Akademieratsitzungen der Geistlichen Akademie Petersburg (S. 145f) und der Geistlichen Akademie Kiev (S. 147-149), "Institutionen des geistlichen Schulwesens: Chronologischer Überblick" (S. 150), Abkürzungen (S. 151), Glossar (S. 152) und ein Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 153-159).

Obwohl sich die Arbeit meist mit Aspekten befaßt, deren Interesse eher auf Spezialgebiete beschränkt ist, ist eine Kenntnis der Geistlichen Akademien zentral für das Verständnis der Theologie in Rußland im Jahrhundert vor dem Ausbruch der Revolution (1917). So wird die Aufgabe der Kiever Akademie, am katholischen Westen Kritik zu üben, viel eher verständlich, wenn man im Auge hält, daß i.J. 1839 die unierten Ukrainer dazu gezwungen wurden, zur russisch-orthodoxen Kirche zurückzukehren; somit wurden sie dem Svjatejšij Sinod in Petersburg unterstellt (S. 67). Obwohl staatlich unterstützt, unterstanden die vier Geistlichen Akademien dem Lokalbischof. Man braucht nur sie mit entsprechenden Einrichtungen in anderen orthodoxen Ländern zu vergleichen, um zu sehen, wie weitaus gesicherter die vier russischen Geistlichen Akademien waren. All das belegt die Autorin sorgfältig. Sehr nützlich sind die Biogramme auf S. 102-114, so z.B. die von Filaret Amfiteatrov (1779-1857), Filaret Drozdov (1782-1867) und Filaret Gumilevskij (1805-1866) (S. 106f). Zutreffend sind schließlich die Einschätzungen über die Auswertung der lateinischen Sprache und deren tatsächliche Kenntnis bei Dozenten wie Studierenden (S. 115f).

E. G. Farrugia, S.J.

А. Н. Сахаров, П. Каталано, П. Синискалько (редколлегия), *Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика*. IX Международный Семинар исторических исследований "От Рима к Третьему Риму" Москва, 29-31 мая 1989 г., Российская Академия наук, Москва 1995, сс. 355.

A. N. Sacharov, P. Catalano, P. Siniscalco (a cura di), *L'eredità romano-costantinopolitana nella Russia medioevale: idea del potere e pratica politica*, IX Seminario Internazionale di studi storici "Da Roma alla Terza Roma" Mosca, 29-31 maggio 1986, Accademia delle Scienze di Russia, Mosca 1995, pp. 355.

The present collection of studies contains the articles delivered at the Ninth International Seminar organized by the group "From Rome to the Third Rome" and held in Moscow, 29-31 May, 1989; it was the second time that a seminar was held in Moscow. As from 1986 new research fields were adopted. The Ninth Seminar aimed at examining the fundamental theme of the Romano-Constantinopolitan heritage to Rus' and the idea of power and corresponding praxis at the time when the Third Rome theory emerged (p. 9).

There is a wide spectrum of themes. Some essays of the collection deal directly with "Third Rome" theories (p. 6), another with the political practice of the Russian State from the 14th to the 17th centuries (p. 7), a third with the idea of power prevalent in the 16th century (p. 8) and yet another with the history of the Russian Church. It turns out that the influence of the Romano-Constantinopolitan heritage on Rus' was more of a theoretical import, than a practical reality (p. 9).

V. Poggi's article may serve to illustrate the proceedings. It deals with "Gian-Paolo Campana and Ivan Groznij" (pp. 272-287). Campana accompanied Possevino on his journey to mediate between the Czar and Poland; the article stresses that both were "missionaries", in the sense of being sent by the pope (p. 273). But as Campana was sick when Possevino met Ivan Groznij, the Czar enquired about the whereabouts of his companion. On being informed Ivan sent him his personal doctor. This Campana recounts to show how concerned Ivan was about his recovery (p. 275). The portrait he draws of Ivan IV is that of a sacred figure (p. 280). At any rate, Campana shows the existence of a connection between the First and Third Rome. Interestingly, he never calls Ivan "Tsar", but Great Prince, Prince, etc. (p. 276). Campana's interests range from the sovereign's head-gear (p. 282) to "Mnogajaljeta", which he interprets as an expression characteristic of the eternal Rome (p. 278).

As with the other volumes of this collection one is struck by the breadth of interest which goes into the unravelling of an intriguing issue.

E. G. Farrugia, S.J.

С. С. Хоружий, *После перерыва: Пути русской философии*, Издательство "Алетейя", Санкт-Петербург 1994, pp. 448.

The present work is a major achievement in contemporary Russian religious philosophy. The A. not only tries to give full justice to the all-too-neglected classical Russian philosophical tradition, but also seeks to outline an original exemplification of the same insofar as he tries to be appreciative of the tradition at the same time that he endeavors to go beyond it. Thus, one finds in this study analytic criticism combined with synthetic novelty that aims at new horizons for Russian thought.

The book itself for the most part is a compilation of previously published studies. Although there is no acknowledgment of this fact, anyone familiar with the important work of the A. will recognize various chapters and extracts of chapters as studies that have appeared on the pages of such journals as *Voprosy filosofii, Vestnik russkogo xristianskogo dviženija, Zdes' i teper'*, and *čelovek*. His chapter on Florenskij is from an unpublished manuscript dating from 1974 that forms a part of the collection *P.A. Florenskij: Pro et Contra* (1996), while part of his searching analysis of Karsavin is an extract from his introductory essay to a collection (1993) of Karsavin's works. The bulk of part two of the work (pp. 276-411) was even published as a separate book *Diptix bezmolvija* (Diptychs of silence) (1991) (see our review OCP 60 (1994) 333-34). It is thus clear that the A. has developed his views over an extended period of time and is trying to give them a more or less systematic shape.

The eight separate studies that comprise part one of this work all gravitate around the theme of pan-unity (*vseedinstvo*), which is certainly one of the central concerns of the intellectual heirs of Vladimir Solov'ev. The first study, however, deals with Xomjakov and the principle of *sobornost'*, which, according to the tradition of classical Russian religious metaphysics is nothing but an exemplification of the metaphysical principle of pan-unity. The A. dissents from this view, claiming that Xomjakov's experiential methodology, which is in attune with Orthodox dogmatics and its teaching on synergism, in particular, can be sustained without any necessary recourse to the principle of pan-unity (see pp. 25-26). At the same time, one could counter that the A. himself only gives the social philosophy of Frank and Karsavin short shrift (see p. 29) and fails to appreciate its true ontological import.

The A.'s survey (pp. 32-66) of the idea of pan-unity in the history of philosophy is searching and even-handed, even though he still ends (p. 65) on the note that essentialist categories should give way to those based on "Orthodox energetism." The subsequent chapters will prove invaluable to students and enthusiasts of Russian philosophy. He truly does give a sympathetic hearing to such difficult and diverse thinkers as Bulgakov (pp. 67-99), Florenskij (pp. 100-30), Karsavin (pp. 131-88), and Losev (pp. 209-53). His words are those of profound appreciation.

Historians of Russian philosophy will find his chapter "The Philosophical Ship" (pp. 189-208) particularly informative. It recounts the events leading up to the infamous — but, alas, providential — banishment by Lenin of nonconformist intellectuals in the fall of 1922, of whom many were philosophers (Berdjaev, Bulgakov, Frank, Losskij, Karsavin, etc.). As much as this historical overview is informative, even inspirational, in other contexts the A. surprisingly can come across as needlessly polemical. One can only ask why he deemed it worthwhile to include his critical review ("Of Pillagers" [*O maroderax*]) (pp. 254-60) of a second-rate Marxist study of classical Russian philosophy in this collection. The merits of Russian religious philosophy

speak for themselves; there is no need for overkill in cases of crass misunderstanding. A lengthy footnote alone about the unfortunate study would have sufficed.

Part two of this work constitutes the true originality of the A.'s researches. Here in various studies, some short, but one a monograph in itself, the A. attempts to sketch out the contours of any would-be Orthodox energetism or synergism, which, according to the A., is nothing but a philosophical expression of Palamism. However commendable his explorative work may be, two major issues still need more exhaustive consideration. First, is the metaphysics of pan-unity as incompatible with energetism as the A. would seem to hold (see esp. pp. 271-72)? At the same time, it must be noted that a social philosophy based on a metaphysics of pan-unity need not lead to any of the three deviations listed by the A., who merely argues without real proof that freedom is irreconcilable with a metaphysics of pan-unity. Secondly, it must be asked whether the A. may be uncritical in his adoption of Heideggerian philosophy as the paradigm for his energetism. If Palamism stands in contrast to Platonism, is it not Aristotelianism that stands out as its mark rather than Heidegger's existential analytics? Heidegger, for one, would never, it would seem, subscribe to the transcendent worldview of Palamas or of the A. for that matter.

These words of caution notwithstanding, the present work is a notable achievement, and it cannot be ignored by anyone seriously interested in Russian religious philosophy.

R. Slesinski

Proximi Orientis

René Kappler (Éd.), Riccold de Monte Croce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient*, Texte Latin et traduction. *Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre*. Traduction. Par R. Kappler (= Textes et Traductions des classiques français du Moyen Âge, sous la direction de Jean Dufournet, n. 4), Honoré Champion Éditeur, Paris 1997, pp. 272.

Da quando, nel 1873, J. C. M. Laurent pubblica l'*Itinerarius Fratris Riculdi*, il domenicano fiorentino Riccoldo da Monte di Croce, nato verso la metà del '200 e morto nel 1320, continua a risvegliare interesse. Infatti, nel 1884, Reinhold Röricht pubblica le sue *Epistolae quinque commentatorie de perditione Acconis*. Nel 1893, sulla *Revue biblique*, Pierre Mandonnet scrive *Fra Ricoldo de Monte Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient*. Nel 1948 Ugo Monneret de Villard pubblica il *Libro della Peregrinazione di frate Ricoldo da Montecroce*. Nel 1967 P. Antoine Dondaine riconosce e identifica il manoscritto berlinese della *Peregrinatio* (Staatsbibliothek, Lat 4° 466) e pubblica *Ricoldiana* su *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Nel 1986 Jean-

Marie Mérigoux edita il testo di Riccoldo, *Contra leges Saracenorum*. Nel 1988 Emilio Panella scrive *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*. Nel 1995 su *Pèlerinages et Croisades* esce il saggio di Christine Bousquet-Labouerie, *Face à l'Islam, Ricold de Monte Croce (1288) et son imagier*.

Questo libro del 1997, a cura di R. Kappler, edita il testo latino della *Peregrinatio* basandosi sul manoscritto berlinese copiato da altri ma rivisto da Riccoldo. In tal modo l'antica edizione del Laurent è superata.

La *Peregrinatio* descrive, in stile sobrio e incisivo, il soggiorno di Riccoldo in Oriente, che vi giunge l'anno 1288 e ne rientra in Italia nel 1300. Kappler non solo dà l'edizione del testo latino, ma rende in francese con fedeltà e arte la potenza espressiva del testo originale, mettendo il capolavoro alla portata di chi non legge il latino. Cito la frase, con cui Riccoldo inizia la sua descrizione di Betlemme: "Inde venimus in Betlehem, civitatem parvulam ubi natus est parvulus ille magnus" (p. 60). "De là, nous arrivâmes à Bethléem, toute petite cité, où naquit tout petit celui qui fut si grand" (p. 61). Con il suo stile misurato e denso Riccoldo, finita la descrizione della Terra Santa, intrattiene il lettore del suo incontro con i Turchi, i Tartari, i Curdi, i Giacobiti di Mar Mattai e i Caldei di Bagdad. Riccoldo mostra conoscenza delle lingue locali affermando "quod *sciacx* est nomen arabicum et sonat idem ac personam et *acnum* est nomen chaldaicum et sonat idem" (p. 140). Quindi Riccoldo si occupa dei Saraceni e tratta della religione islamica, rispondendo alle obiezioni dei Musulmani. Anzi, rinvia al suo, *Contra legem Saracenorum*, redatto in realtà dopo la *Peregrinatio*. Lo fa con una nota autografa, in margine al manoscritto della *Peregrinatio*.

L'altro scritto di Riccoldo, *Epistolae quinque commentatorie de perditione Acconis*, edito nel 1884 da R. Röricht in *Archives de l'Orient Latin*, è qui tradotto in francese. Anche in quest'operetta Riccoldo dà la misura delle sue capacità di scrittore e di teologo. Scrive a Dio, agli angeli e ai santi del cielo, circa la sciagura piombata sulla Cristianità con la sconfitta e il sacco di Acri, il 18 maggio 1291. "Ero a Bagdad sulle rive del Tigri. Per un verso assaporavo l'incanto dell'oasi, di quel giardino irrorato dalle acque del paradiso terrestre. Per altro verso, la tristezza si impadroniva di me, alla notizia del massacro e dell'asservimento del popolo cristiano... Mi è venuta l'idea di scrivere a Dio e alla corte celeste. Ecco le lettere che ho vergato nel dolore, sotto forma di preghiera d'anima immersa nella tristezza" (p. 209). La terza lettera racconta d'aver trovato, nel *suq* o mercato di Ninive, il libro dei *Moralia* di Gregorio Magno. "Dopo aver distrutto Acri, portarono con sé il libro dei *Moralia* fino a Ninive, dove l'ho recuperato" (p. 231). E nella quarta lettera, indirizzata idealmente ai domenicani e al patriarca latino di Gerusalemme uccisi ad Acri, narra delle sacre lane macchiate di sangue incontrate nel *suq* di Bagdad e da lui riscattate. "Non so a chi di voi appartenesse la veste bianca macchiata di sangue. Ma l'ho ricomprata" (p. 243).

Le versioni francesi delle due opere sono accompagnate da un commento. Anche elementi dell'apocalittica e del leggendario medievale familiari a Riccoldo vengono messi in luce, come Gog e Magog e il Prete Gianni.

Ci congratuliamo di questo nuovo contributo al rilancio del domenicano fiorentino, contemporaneo e concittadino di Dante, conoscitore dell'Islam e dell'Oriente Cristiano.

V. Poggi, S.J.

Robert Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule,* The Darwin Press, Inc., Princeton, New Jersey 1995, pp. xviii + 583 + 9 maps + 29 plates.

Historians of ideas are sometimes tempted to promote pet ideas at the expense of a careful analysis of all the data available. Historians of theology are no exception. Yet a work which views the same problems from another angle, such as that of archaeology, may significantly help to check unwarranted claim. The present work undertakes a "study of the historical and archaeological evidence for the social history of the Christian communities in Palestine during the transition from Byzantine Christian rule to Arab Islamic rule in the seventh, eighth, and early ninth centuries" (p. 1). The author wants to leave no stone unturned: every known site — city, town, village, monastery and what not — is examined (pp. 3f), and illustrations abound. Contrary to what some might expect, between 602 and 813 the population remains by and large faithful to Chalcedonian Christianity (p. 9).

After a Table of Contents (pp. vii-xi), a List of Tables (p. xii), a List of Maps (p. xiii), a List of Plates (pp. xiv-xvi), Abbreviations (pp. xviif) and an Introduction (pp. 1-8), the story of how Christian communities of Palestine fared in the transition from Byzantine to Islamic rule unfolds over nine chapters. These are: I. Background and the Eve of the Sasanian Invasion: 602 to 614 (pp. 9-19); II. The Sasanian Occupation: 614 to 628 (pp. 20-48); III. The Byzantine Recovery: 628 to the Mid-630s (pp. 49-67); IV. The Islamic Conquest: the Mid-630s to 640 (pp. 68-84); V. The Early Islamic Period: 640 to 813 (pp. 85-111); VI. Churches in the Early Islamic Period: 640 to 813 (pp. 112-138); VII. Muslims and Conversion to Islam (pp. 139-158); VIII. Muslim Policies towards Christians (pp. 159-179); and IX. Iconoclasm (pp. 180-219), followed by a Conclusion (pp. 220-224). In the second part there is a detailed analysis of the Corpus of Sites (pp. 225-484), ranging from Abila to Ziza. At the end, we find an extensive Bibliography (pp. 485-548), a General Index (pp. 549-583) and, finally, maps and plates, both furnished with a key. In the Bibliography this reviewer misses some entries, e.g. L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie teologiche: dal Concilio di Efeso (431) al Secondo Concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980, and

R. L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven 1992.

Caution characterizes the book's approach. Figurative decorations may thus indicate the presence of Chalcedonians, but no conclusion can be drawn if such decorations are absent (p. 10). Church dedicatory inscriptions may prove more helpful in identifying the various religious groups (p. 11). With the Sasanian invasion, lasting from 614 to 628 (pp. 17, 20), trouble was brewing for the Palestine Christian communities. An interesting point of contrast is St Catherine's Monastery at Mount Sinai, which suffered no harm (p. 32). On the other hand, Heraclius resorted to force to convert Jews (p. 52; cfr. p. 39). Accounts vary about the destructiveness of the Islamic conquest, since patriarch Sophronius' version differs from that of the Muslim sources (pp. 69-71). Sifting the evidence, the author reaches the conclusion that there is no proof for extensive destruction of cities and especially of churches (p. 79). Indeed, the immediate impact of Islamic conquest seems to have been less disastrous for Christian communities than the Sasanian conquest had been (p. 83).

Matters began to change with the Abbasids (pp. 90f), and especially with the Fatimid Caliph al-Hakim (pp. 95f). Still, monasticism continued to flourish (p. 96). A switch in language is noticeable, since John Damascene wrote in Greek, whereas a few decades later Theodore Abu Qurra, a monk of the same monastery of San Saba, in Arabic and Syriac (p. 99). In this respect the author cites the evidence of the church of St Stephen at Umma er-Ras (p. 100). Another barometer is provided by pilgrims, who continued to come though in lesser numbers than as in Byzantine times (p. 111). Damage clearly due to iconoclasm, perhaps due to Yazid II's iconoclastic edict in 721, is detectable (p. 117). Generally speaking, one must distinguish between involuntary damage, such as that brought about by earthquakes, and deliberate destruction, caused by human agents. There is little evidence of deliberate damage during the Islamic invasion (p. 128). The Umayyads, for their part, only seldom converted churches into mosques (p. 130). While the number of Christian churches declined, something which should not be exaggerated, in Jerusalem itself hardly any decline can be demonstrated (p. 138). Again, the problem with establishing conversions to Islam lies in defining Muslim identity, for example in centers of worship (p. 139).

This judicious approach (pp. 181; cfr the counterexamples of undamaged images on pp. 184-190) pays dividends when the author turns to iconoclasm. The archaeological evidence greatly relativizes sweeping conclusions as to deliberate destruction by Muslims. Nor should one ignore the presence of images in Muslim buildings (p. 205). When the author asserts that some texts suggest that Byzantine iconoclasts did not object to images as such, but only to their veneration (p. 213), he could have further differentiated according to the various phases of iconoclasm, especially the two main periods (c. 725-787 and c. 815-843). On the basis of his evidence the author reaches

the conclusion that only the Abbasids, not the Umayyads or even the early Abbasids, persecuted the Christians (p. 222).

This account of a crucial period of transition recommends itself by its sobriety and prudence in drawing conclusions. Moreover, in spite of his self-limitation to archaeology occasional glimpses into the history of theology, as well as into the tricky question of iconoclasm, are instructive (cfr pp. 62f).

E. G. Farrugia, S.J.

Spiritualitas

Tomáš Špidlík, *Marii Mistici Ruşi*, Traducere de pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, Tipărită cu binecuvântarea P.S. Dr. Casian Crăciun, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi 1997, pp. 344.

La persona e l'opera di T. Špidlík è conosciuta in Romania, dove l'anno scorso la facoltà teologica ortodossa di Kluj gli ha conferito il dottorato *honoris causa*. In questa ottica si capisce perché l'attuale opera, traduzione di *I Grandi mistici russi*, Roma 1977, con numerosi testi mistici russi in traduzione romena, ha potuto pubblicarsi in Romania. Una prefazione del traduttore (pp. 5-10) viene ad aggiungersi all'introduzione di T. Špidlík (pp. 11-16). L'opera comprende gli strastoterpcy (pp. 17-29), i primi monaci (pp. 30-50), gli svjatiteli, o santi vescovi (pp. 51-72), i santi principi (pp. 73-84), la "Tebaide" del Nord (pp. 85-98), un grande riformatore: Giuseppe di Volokolamsk (pp. 99-113), l'esicasmo in Russia: Nil Sorskij (pp. 114-134), gli Jurodivyje, oppure i pazzi per Cristo (pp. 135-151), gli Starcy, oppure i "padri spirituali" del popolo" (pp. 152-178), il libro spirituale e la sua autorità (pp. 179-211), Teofane il Recluso (pp. 212-238), la preghiera di Gesù (pp. 239-259), la pietà liturgica (pp. 260-275), il culto dei santi (pp. 276-286), lo splendore delle icone (pp. 287-296), la vita familiare (pp. 297-310), Cristo nei pensatori russi (pp. 311-327), la terra e il popolo (pp. 328-339). Alla fine, c'è una bibliografia generale (pp. 340-341), antologie di testi scelti e tradotti (p. 341) e un indice (pp. 342-344). Auguriamo alla traduzione romena lo stesso successo dell'originale italiano.

E. G. Farrugia, S.J.

Serge Tchetverikov, *Le starets moldave Païssij Velitchkovskij (1722-1794). Sa vie, son enseignement et son influence sur le monachisme orthodoxe*, (= Spiritualité Orientale, Orient contemporain, n. 68), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1997, pp. 428.

Questo santo monaco ucraino, morto in Moldavia, non cessa di interessare. Nato il 21 dicembre 1722 a Poltava, al di là del Dniepr, in una famiglia

che fornisce da generazioni protopopi alla chiesa locale, è chiamato Pietro al battesimo, perché il giorno della sua nascita la sua Chiesa fa memoria di san Pietro, metropolita di Kiev. Dopo la morte di un fratello maggiore, la famiglia pensa a Pietro come futuro protopope della cattedrale. È accolto nell'accademia di Kiev. Ma le preferenze del giovanetto sono per la vita monastica. Frequenta il monastero delle Grotte di Kiev, ma teme che sua madre venga a riprenderlo se fugge da casa senza il consenso di lei. Anche il tentativo di ritirarsi nel monastero meno famoso di Kitaev non riesce, perché il superiore non vuole inimicarsene la famiglia. Pietro allora decide di abbandonare definitivamente i suoi e di partire in segreto alla ricerca di un monastero ospitale. Arriva a Liubeč e viene ricevuto nell'atmosfera familiare e caritatevole che l'igumeno fa regnare nel monastero. Ma quando l'igumeno cambia e gli succede un monaco duro e autoritario, Pietro è preso da terrore e se ne va nottetempo. Dopo varie peripezie, Pietro è accolto finalmente al monastero di Medvedovskij, dove riceve il nome monastico di Platone. Le circostanze lo riportano a Kiev nella Laura delle Grotte. Ma in quel ricco e grande monastero il giovane non trova la pace. Dopo un'altra tappa a Matroninskij, Platone decide di recarsi in Moldavia al monastero di Traisteni. Da Traisteni si trasferisce al monastero di Cîrnul e da Cîrnul parte con un altro monaco alla volta dell'Athos. Appena arrivati al monastero del Pantocrator i due contraggono la febbre dell'Athos. Mentre il compagno soccombe, Platone è salvato dai monaci. Proprio in quel tempo arriva all'Athos una vecchia conoscenza di Platone, il monaco moldavo Basilio, sotto la cui guida, con nuovo cambiamento di nome, Platone diviene Paisij. All'Athos, dove rimase 17 anni, il monaco Paisij è ordinato sacerdote e matura profondamente nelle vie dello spirito. Penetra i carismi della vita comunitaria, ha i primi seguaci e discepoli spirituali. Inoltre scopre la lettura dei Padri, apprende il greco e si preoccupa della fedeltà delle traduzioni slave dei testi patristici greci. "Mi proposi di ritrovare i libri dei Padri greci e di procedere a controllare su quelli l'esattezza delle traduzioni slave" (p. 131). Sull'Athos Paisij è presto attorniato da una schiera di monaci che si pongono alla sua scuola e lo considerano loro guida. Dalla cella di S. Costantino, alla cella del Profeta Elia, al monastero di Simonos-Petras, Paisij non trova più sull'Athos spazio sufficiente per la sua comunità che aumenta e decide di trasmigrare ancora. La prima tappa è Dragomina. Ma quando la regione passa sotto il dominio degli Austriaci cattolici, Paisij si trasferisce con i suoi a Secu. Da Secu, ancora per mancanza di spazio e crescita del numero dei suoi monaci c'è un ulteriore passaggio a Neamts sempre in Moldovalacchia, dove Paisij rimane fino al termine della vita, richiamo per monaci e laici, studioso dei padri, amante della preghiera di Gesù a proposito della quale ha vissuto gli insegnamenti del suo maestro Basilio. "Esiste un'altra preghiera, oltre quella vocale. È segreta, invisibile, muta, offerta a Dio dal fondo del cuore, accolta dal Signore come sacrificio puro, come aroma di profumo spirituale. La santa preghiera interiore, praticata con la grazia di Dio, purifica l'uomo da tutte le sue pas-

sioni, lo sprona ad osservare con la massima fedeltà i comandamenti di Dio, e lo protegge da ogni strale e illusione del nemico" (p. 197).

Buona biografia di grande santo ortodosso. Ci piace soprattutto seguirne in questo libro la profonda evoluzione spirituale. Trascurava lo studio quando era all'accademia ecclesiastica di Kiev, finché non aveva trovato la sua vera vocazione; piangeva perché era maldestro di mano e non sapeva cuocere il pane come monaco principiante; fuggiva da un superiore severo come animuccia timorosa, ma dopo l'esperienza dell'Athos divenne profondo studioso dei padri, maestro di preghiera, direttore di spirito e abate sollecito dei suoi monaci.

V. Poggi, S.J.

Syriaca

Thomas Kollamparampil, C.M.I. (ed.), Jacob of Serugh, *Select Festal Homilies*, Translated from Syriac and introduced by Th. K., with a Foreword by S. Brock, Centre for Indian and Inter-religious Studies and Dharmaran Publications, Rome-Bangalore 1997, pp. 414.

Nell'attuale riscoperta di Giacomo di Sarugh, *malpānā* o maestro per antonomasia — come ricorda S. Brock nella prefazione — dal verso siriaco fluente e sovrabbondante (cfr. i recenti contributi su di lui di T. Bou Mansour e di Frédéric Rillet) si inserisce anche questo lavoro. L'A. vuol renderlo accessibile anche a chi non legge il siriaco. L'introduzione informa sulla sua vita e la sua opera. Ricorda come sia ignoto il giorno e il mese della sua nascita, ma siccome alla morte, nel 521, aveva settant'anni di età, è ovvio collocarne la nascita lo stesso anno 451 del Concilio di Calcedonia, nella località Kurtan, donde si spostò in seguito a Hawra, non lontano da Edessa, di cui frequentò la famosa scuola. Difficile decidere quale sia la sua formula cristologica. Secondo T. Jansma il suo mondo spirituale è siriaco, ma il suo dogma è greco (p. 12). L'approccio teologico è apofatico o di *dotta ignoranza*. È considerato creatore dell'inno dodecasillabo. A 22 anni scrive *La Visione di Ezechiele*, primo dei suoi 762 *memrê*, 212 dei quali P. Bedjan ha pubblicato.

L'A. ha raccolto in questo libro 17 omelie festali, tradotte in inglese. Quattro sul Natale del Signore, delle quali tre in poesia e una in prosa. La prima, in poesia, ha 1147 versi; la seconda ne ha 314 e la terza 371. Dopo il Natale, la festività più celebrata del repertorio è la Risurrezione, con tre omelie, due delle quali in poesia, rispettivamente di 253 e di 239 versi e la terza in prosa. Due omelie, l'una di 305 versi e l'altra in prosa, hanno per tema l'ingresso trionfale di Gesù in Gerusalemme. Le rimanenti otto omelie riguardano ciascuna una diversa festa del Signore: la Presentazione al tempio, di 395 versi, il Battesimo di Gesù, di 533 versi, l'Epifania in prosa, la

Trasfigurazione di 585 versi, la Quaresima in prosa, il Venerdì Santo in prosa, l'Ascensione di 488 versi e la Pentecoste di 392 versi.

L'A. che ha studiato sedici di queste omelie nella sua dissertazione presso l'Augustinianum, *Select Aspects of the Economy of Salvation in Christ according to Jacob of Serugh*, ha ritenuto giustamente che un ulteriore frutto di quel lavoro accademico poteva essere questa antologia destinata ad un pubblico più vasto. Infatti l'aver approfondito per la dissertazione lo studio del siriaco e la teologia di Giacomo, ha preparato adeguatamente l'A. a elaborare una buona traduzione delle omelie qui raccolte. La bibliografia, l'indice biblico e l'indice generale la rendono ancora più preziosa in ordine a conoscere il "maestro" attraverso parte almeno della sua produzione omiletica festale.

V. Poggi, S.J.

Theologica

Nicola Ciola, *Teologia trinitaria: Storia – Metodo – Prospettive* (= Nuovi saggi teologici, 39), Centro editoriale dehoniano, Bologna 1996, pp. 360.

È risaputo che non si può toccare nessuna tematica comprensiva della teologia senza dover discutere la patristica orientale; ma si può fare a meno, in tale trattazione, della teologia orientale? È un problema inevitabile se uno si occupa della produzione lettaria dell'A., che già ci ha dato un saggio, che concerne più la teologia trinitaria contemporanea, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, Roma 1993 (cfr. OCP 60, 1994, 713-716).

L'attuale volume l'abbiamo discusso in "Dalla storia al metodo: prospettive attuali di teologia trinitaria", *Rassegna di teologia* 38, 1997, 701-706. L'opera consiste in tre lunghi capitoli, introdotti da una Premessa (pp. 7-8). Il primo capitolo s'intitola: "Dall'oblio alla riscoperta del pensiero trinitario" (pp. 9-41), il secondo "Teologia trinitaria — lineamenti storici" (pp. 43-131), il terzo "Metodo e prospettive nella sistematica trinitaria" (pp. 133-267). Vengono quindi gli "Itinerari bibliografici orientativi" (pp. 269-276) e un "Appendice di testi" (pp. 277-350), più l'Indice dei nomi (pp. 351-357) e un Indice (pp. 359s) concludono il volume. Merita di essere segnalato qui anche perché la problematica trinitaria in occidente completa quella d'oriente; e di fatti c'è uno sforzo notevole di includere autori orientali (V. Lossky, S. N. Bulgakov, T. Špidlík ecc.). Sorprende la mancanza di un autore bizantino medievale come Gregorio Palamas e di un autore ortodosso recente come Dumitru Staniloae. L'opera si distingue per la chiarezza della presentazione, per spunti proficui di discussione e per utili riferimenti bibliografici.

E. G. Farrugia, S.J.

Emmanuel Lanne, *Tradition et Communion des Églises*. Recueil d'Études. (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXXIX), Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 1997, pp. 704.

L'Abate Michel Van Parys di Chevetogne presenta questa raccolta (pp. VII-VIII). Sono trentuno saggi di chi dirige da più di trent'anni la rivista ecumenica *Irénikon*, Dom Emmanuel Lanne, benedettino di Chevetogne che ha celebrato il 15 aprile 1997 il cinquantennio di professione monastica. Quindi viene l'indice, con titoli e pagine di ogni saggio e l'indicazione di data e luogo della loro prima pubblicazione (pp. IX-XI), donde appare la cronologia dei contributi, il primo risalendo al 1952 e l'ultimo al 1996. La percentuale dei saggi apparsi su *Irénikon* è circa la metà, cioè quindici su trentuno. I rimanenti sedici furono pubblicati originariamente su varie riviste: due su *Istina*, gli altri rispettivamente su *Concilium, Nicolaus, Recherches de science religieuse, Seminarium, Theologische Zeitschrift*. I 9 saggi restanti furono pubblicati la prima volta, uno in *Études et Travaux offerts à D. Lambert Beauduin* (1954), due nelle *Conférences de Saint Serge* del 1974 e del 1979, uno nella Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini OSB (1980), l'altro nei Mélanges J. J. von Allmen (1982), uno ancora nella Miscellanea A. Orbe S.J. (1989), un altro nel *Millenaire du Mont Athos 1963* e, infine, il più recente, in questo volume e negli atti del Colloquio del 1996 a Salamanca, *La recepción y la Communión entre las Iglesias*.

L'*Introduction* è redatta dallo stesso P. Lanne, che meglio di chiunque altro giustifica la scelta dei suoi scritti e dà per ciascuno la chiave di lettura (pp. XVII-XXV).

Nove studi, raccolti sotto la rubrica dal titolo, *Saint Irénée* (pp. 3-171) si occupano di Ireneo di Lione "primo grande teologo cristiano, ponte fra Oriente e cristianesimo occidentale, conciliatore fra Roma e Asia nella grave questione della Pasqua" (p. XVIII). Il primo saggio, *Le ministère apostolique dans l'oeuvre de saint Irénée* (pp. 3-26) studia la nozione che Ireneo aveva dell'apostolicità, in opposizione alle tradizioni segrete gnostiche. Il secondo saggio, *Chérubim et Séraphim. Essai d'interprétation du chapitre X de la Démonstration de saint Irénée* (pp. 27-37) sostiene che Ireneo, nel passo della *Dimostrazione*, in cui parla di Cherubini e Serafini, dipende da Filone. Il terzo, *La Vision de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée* (pp. 39-47) afferma che Dio, per Ireneo, è inconoscibile quanto alla trascendenza, ma conoscibile attraverso provvidenza e amore divini. E aggiunge che tale distinzione prepara la distinzione palamita fra essenza ed energie divine. Il quarto saggio, *La "Xeniteia" d'Abraham dans l'oeuvre d'Irénée. Aux origines du thème monastique de la "Peregrinatio"* (pp. 49-68) si occupa della speciale accezione di *xeniteia*, anche questa volta d'ispirazione filoniana, che Ireneo applica ad Abramo. Il quinto saggio, *Le nom de Jésus-Christ et son invocation chez saint Irénée de Lyon* (pp. 69-100) trova in Ireneo una forma di "preghiera di Gesù" che potrebbe essere antesignana di prassi spirituale poi diffusa in Oriente. Il sesto saggio, *L'Église de Rome "a gloriosissimis duobus apostolis Petro et*

giorno", oltre a proporre una spiegazione che ricorda Massimo il Confessore. Ogni essere infatti è in Dio. Detto questo possiamo capire come Palama riesca a leggere la visione di Benedetto secondo le sue categorie. Il santo ha visto il mondo intero raccolto sotto l'unico raggio di sole divino. È la prova dell'incomparabile immensità divina, rispetto alla creatura. Il veggente ne deduce l'infima piccolezza di quanto non è Dio. Benedetto contempla la luce divina senza cogliere nulla della essenza divina, ma rendendosi conto della radicale differenza di Dio da tutto il creato, che Dio riassume misteriosamente in sé. Tale visione non è possibile senza una totale purificazione, opera dello Spirito Santo. L'Occidente rimane incapace di interpetare il senso della visione narrata da Gregorio Magno senza quella corrente orientale che sbocca nella grande spiritualità bizantina a seguito di Massimo il Confessore. In quella visione il mondo non è sotto Dio ma è in Dio. Infatti Simeone il Nuovo Teologo si sente all'interno della luce di Dio, diviene luce, assimilato agli oggetti che formano il mondo del divino.

Il seguente testo della rubrica patristica, undecimo della raccolta, *L'origine des synodes* (pp. 198-217) studia perché e quando siano incominciate queste assemblee ecclesiastiche. È la lezione che il Lanne tenne alla facoltà di teologia dell'università di Neuchâtel nel 1970, quando quella facoltà gli conferì il dottorato *honoris causa*. Il saggio duodecimo *Le comportement de saint Basile et ses exigences pour le rétablissement de la communion* (pp. 219-227) studia l'atteggiamento pastorale del grande cappadoce. Il seguente, il decimoterzo, *Rome et les images saintes* (pp. 229-249) dimostra che Roma fu sempre iconofila, perfino nella prima metà del sec. IX, quando impero bizantino e impero carolingio subivano la tentazione iconoclasta.

La terza rubrica è intitolata *Tradition liturgique*. (pp. 251-338). Il saggio che la inizia, il decimoquarto della raccolta, *L'intercession pour l'Église dans la prière eucharistique* (pp. 253-274) studia la preghiera d'intercessione per la Chiesa nelle diverse anafore eucaristiche orientali. Il saggio seguente, il decimoquinto del volume, *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident* (pp. 275-306) sviluppa davanti a un uditorio ortodosso la dottrina latina della confermazione. Il seguente, decimosesto della raccolta, *La "prière de Jésus" dans la tradition égyptienne. Témoignage des Psalies et des Inscriptions* (pp. 307-338) studia le *salmodie* "al Signore Gesù" che nella liturgia copta delle ore sono ogni giorno diverse e suggeriscono una forma di preghiera pubblica che può diventare anche affascinante preghiera privata.

La quarta rubrica *Ecclésiologie* (pp. 339-655) è la più corposa e teologica. Il suo primo contributo, decimosettimo della raccolta, è *L'Orient Chrétien au Concile Vatican II et dans la période qui a suivi le Concile* (pp. 341-357). Fu scritto dieci anni dopo il Vaticano II, su richiesta della Congregazione per l'Educazione Cattolica, che voleva dedicare all'Oriente Cristiano un fascicolo della sua rivista *Seminarium*. Il seguente contributo, il decimottavo della serie, *Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Église an-*

cienne (jusqu'au XIIe siècle) (pp. 359-385) esamina il pluralismo liturgico-disciplinare e teologico che non impedisce l'unità e la comunione. Il contributo decimonono, *Églises locales et patriarcats à l'époque des grands conciles* (pp. 387-411) studia le strutture tradizionali della Chiesa dei primi sette concili prima della separazione e rammarica l'oblio del concilio di Santa Sofia (879-880), che pure dovrebbe essere riconosciuto come ottavo ecumenico. L'articolo *Le Mystère de l'Église dans la perspective de la théologie orthodoxe* (pp. 413-447) ventesimo del volume, si occupa dei maestri otodossi di questo secolo e soprattutto della ecclesiologia, di G. Florovsky, Vl. Lossky, A. Schmemann, J. Meyendorff, Chr. Androutsos, P. Trembelas, il vescovo Cassiano, N. Afanassieff, ecc. Non si deve dimenticare che l'ecclesiologia di questi maestri ha raggiunto anche i Padri conciliari del Vaticano II, sia per influsso indiretto, sia con la presenza di alcuni di loro tra gli Osservatori al Concilio. Lanne si augura che la Chiesa cattolica accolga i suggerimenti di questi grandi teologi Ortodossi. "Deve mostrare chiaramente e con i fatti che il primato romano ... non distrugge affatto l'aspetto complementare dell'ecclesiologia cattolica che si fonda sulla dottrina della chiesa locale e dell'episcopato" (p. 446). Il seguente articolo, il ventesimoprimo della raccolta, *Le mystère de l'Église et son unité* (pp. 449-484) è uno studio comparato di due documenti, il primo, *Mysterium Ecclesiae* (*Déclaration sur la Doctrine catholique concernant l'Église en vue de la protéger contre des erreurs d'aujourd'hui)* emanato nel 1973 dalla Congregazione per la dottrina della fede, l'altro, un'enciclica sull'unità cristiana e l'ecumenismo, inviata lo stesso anno dalla gerarchia della Chiesa Ortodossa di America. Nonostante le differenze, Lanne fa notare che i due testi comportano somiglianze sorprendenti, senza alcuna previa intesa fra i redattori. Le somiglianze riguardano la concezione dell'unità della Chiesa, la denuncia dei pericoli che minacciano attualmente il movimento ecumenico e la stima dello stesso ecumenismo. Il saggio vigesimosecondo, *Église unie ou Églises soeurs — un choix inéluctable* (pp. 485-500) denuncia una doppia misura, non solo fra uniatismo ed ecumenismo, ma fra due ecclesiologie in contrasto, che avrebbero corso simultaneo nella teologia cattolica: la prima sostenuta nel decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche del Vaticano II; l'altra espressa nel decreto sull'ecumenismo dello stesso Concilio, dove è formulata l'ecclesiologia delle Chiese Sorelle, ripresa e sviluppata da Paolo VI. Poteva anche ricordare che il principe Max von Saxen aveva corso rischio di essere scomunicato da Pio X quando nell'articolo programmatico di *Roma e l'Oriente* aveva chiamato sorelle le Chiese Ortodosse. Anche il seguente saggio, il ventesimoterzo, *Églises soeurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis* (pp. 501-535) tratta delle Chiese sorelle, fondandosi soprattutto sul dossier dei rapporti ecumenici tra il Papa e il Patriarca Ecumenico, dall'elezione di Giovanni XXIII alla morte di Atenagora I. Lanne è convinto che certe espressioni di quel periodo costituiscano conquiste irrinunciabili. L'articolo vigesimoquarto, *L'Église une dans le symbole et dans la prière eucharistique* (pp. 537-567), propone al dialogo tra Chie-

imbuing them with the transcendent message of eternity (see esp. pp. 22, 61, 70-76). The book concludes with theological meditations on the transfiguration of time and on the liturgy and time and with a brief epilogue on the theological virtues and time.

There is only one jarring moment in an otherwise fully harmonious work. Western Christianity's depth experience of tradition (be it Catholic or Protestant) is simply not what the A. would caricaturize (pp. 66-67) it to be. Whatever deformations can, at time, be found in the external practice of Western Christianity, they are not foreign to the experience of the Christian East.

R. Slesinski

Vittorio Peri, *Lo scambio fraterno tra le Chiese: Componenti storiche della comunione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 496.

L'A. ha una ricca esperienza circa le frontiere tra Oriente e Occidente. Nato a Gorizia nel 1932 e *scriptor* greco della Biblioteca Vaticana dal 1961, è l'unico laico cattolico che partecipa al Dialogo ufficiale tra Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa, sin dal suo inizio nel 1980. È quindi in grado di fornire riflessioni sui problemi di base che condizionano l'andamento del dialogo.

Il lavoro è una raccolta di dodici studi, i primi undici già pubblicati, tutti di indole storica ma di portata attuale. Nella "Introduzione" (pp. 7-27) si ricorda che Cristo ha voluto la Chiesa come comunione tra Chiese sorelle, il che comporta un fraterno e continuo scambio di doni e carismi (pp. 7s), attraverso il sacramento del rinnovamento cosmico che è la carità (p. 16). Nel primo studio, "Le storie della Chiesa e il recupero della prospettiva ecumenica" (pp. 29-42) egli si trova in accordo con il lavoro di J. Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions*, Crestwood, New York 1989. Contro la tentazione di celare la sacra Tradizione dietro le tradizioni degli uomini, non c'è miglior rimedio che la storia della Chiesa nell'ambito di una teologia concreta e storica (p. 40). Alla domanda, "Due diversi rituali per la cresima: un ostacolo ecumenico tra Occidente e Oriente?" (pp. 43-69), Peri risponde non esserci ostacolo, ricorrendo in appello al concilio di Costantinopoli dell'879/880, secondo il quale ogni tradizione deve conservare le sue proprie consuetudini (pp. 68s). Contro la tentazione di confondere la cresima con una mera elaborazione concettuale scolastica l'A. si rifà a Fozio (p. 48). In "La liturgia come voce e teatro della comunione interecclesiale" (pp. 71-128) l'A. sottolinea che nella Chiesa primitiva esisteva una intensa circolazione tra comunità cristiane, dall'Est all'Ovest, dal Nord al Sud e in tutte le direzioni con proficuo interritualismo che assicurò l'armonia completa tra le Chiese (p. 75), proprio perché nella liturgia, a detta del Vaticano II, c'è l'epifania della Chiesa (SC 4 e 9; qui p. 125). La compatibilità di varie formule teologiche è espressa nel saggio, "Il 'Filioque' nel magistero di Adriano I e di Leone III" (pp. 129-148), specie di quella orientale "a Patre per Filium" e di quella

occidentale "a Patre et Filio". Infatti, l'irrigidimento nei rapporti tra Oriente e Occidente fece dimenticare che la formula agostiniana "a Patre principaliter" equivaleva all'"ἐκ πατρός μόνον" (p. 146). "L'ecumenicità di un concilio come processo storico nella vita della Chiesa" (pp. 149-179) nega che il carattere ecumenico di un concilio sia dato puntuale e statico (p. 149), inquanto ci vuole un lungo processo per la recezione di un concilio (cfr. pp. 170s).

Benché convergenti nella tematica missionaria, i due studi "La Chiesa di Roma e le missioni 'Ad Gentes' (sec. viii-ix)" (pp. 181-245) e "Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava nella liturgia" (pp. 247-319) mostrano la capacità di Roma di richiamarsi alla tradizione costantino-giustiniana in un mondo in preda a cambiamenti imprevedibili (pp. 184, 245), eppure capace di aprirsi a esigenze pastorali moderne anche a scapito del prestigio della lingua latina (p. 310). In "Chiese locali e cattolicità nel primo millennio della tradizione romana" (pp. 321-348) sono valutati i criteri della cattolicità (Chiesa cattolica, concili ecumenici, patriarcati ecumenici), discussione sollecitata dal concilio iconoclasta di Hieria (754) con la sua pretesa di essere ecumenico (p. 331). Proprio a Nicea II (787) c'è ripetuto richiamo alla tradizione, oltre alla definizione di cattolicità: "conosciamo che la Chiesa cattolica è tale per il fatto che in essa abita lo Spirito Santo" (p. 322). Peri non si rifà al saggio di S. Zankov al primo congresso di teologi ortodossi tenuto ad Atene (1936) che enumera le difficoltà per convocare adesso un concilio ecumenico. "La comunione visibile tra le Chiese" (pp. 349-363) distingue tra unionismo (nel caso di intere Chiese locali) e uniatismo (nel caso di singoli fedeli o gruppi di fedeli senza vescovo) (p. 351); l'altro saggio, "Considerazioni sull'uniatismo" (pp. 365-394) discute alcune definizioni dell'uniatismo, ad esempio, come politica che compromette, attraverso la latinizzazione, la tradizione di una nazione (p. 367). D'altronde, l'idea orientale che in una stessa città dovrebbe esserci un solo vescovo è da mettere a confronto con il principio che venne dalla Riforma, "cuius regio eius et religio" (p. 378; cfr. p. 416). Nello studio, "I precedenti storici ed ecclesiologici dell'unione di Brest" (pp. 395-404), l'A. traccia un parallelo tra cambiamenti ecclesiologici in Occidente, come mostra la lista occidentale aggiornata di concili ecumenici il 25.10.1595, e in Oriente, come prova l'erezione del patriarcato di Mosca nel 1589, sancita dai quattro patriarchi orientali nel 1593 (p. 397). L'ultimo studio è "I diritti canonici di ogni Chiesa 'in un luogo e in un tempo': questioni attuali ed ecclesiologia antica" (pp. 405-470) e tratta il problema della tempestiva riapparizione delle Chiese cattoliche nell'Europa dell'Est (p. 405). Le note dell'ortodossia e dell'universalità, per la Chiesa imperiale, venivano considerate componenti indispensabili dell'unità morale e politica (p. 424).

Davanti ad una tale gamma di problematiche, di intuizioni e di spunti per ulteriore riflessione non c'è bisogno di esplicitare il valore intrinseco di un'opera imponente non solo per la mole.

E. G. Farrugia, S.J.